كتاب القربان

مقالة في طبيعة القربان ووظيفته

30.1.2022



مارسيل موس

هنري هوبير

ترجمة: محمّد الحاج سالم



كتاب القُرْبَان

مقالة في طبيعة القُرْبَان ووظيفته


تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم
مبادرة
ترجم
Tarjim Initiative

كتاب القُربان

مقالة في طبيعة القُربان ووظيفته

تأليف: مارسيل موس وهنري هوبير

ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91578-1-6

رقم الإيداع: 1442/5048

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Mauss (Marcel) & Hubert (Henri),

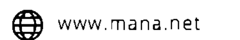
«Essai sur la nature et la fonction du sacrifice»

Cover photo by: Luisa Ricciarini, from the tomb of the General and Chancellor of King Iti in El Ghebelen near Luxor. 2200-2000 BC.



الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع





المحتويات

تنبيه من المترجم

ننبّه القارئ الكريم إلى أنّ النصّ الأصليّ لا يتضمّن أيّ فهارس أو إشارات بيبليوغرافيّة أو صور، ويقتصر ما يتضمّنه من إحالات على ذكر المصدر، مختصرًا، دون العنوان الكامل أو الطّبعة أو دار وتاريخ النّشر؛ بل ويُشار غالبًا إلى اسم المجلّة مختصرًا وعددها ورقم الصّفحة دون تحديد الكاتب ولا عنوان المقال. وتسهيلًا على القارئ العربيّ، راجعنا جميع المصادر التي اعتمدها مُوسّ وهوبير في لغاتها الأصليّة، وعرّبنا عناوينها مع إثبات العنوان الأصليّ لكلّ منها حالما يُشار إليه أوّل مرّة، ليُشار بعد ذلك إلى مقابله المعرّب. كما قمنا بالتعليق في بعض المواضع التي تستحقّ الشرح أو الإضافة، وأشرنا إلى التعليقات والإضافات والشروح في المتن بوضع نجمة بين مزدوجين [*]، وفي الهوامش بعبارة إضافة من المترجم. كما قمنا بإنشاء فهرس بيبليوغرافي للمصادر والمراجع المُعتمَدة في الكتاب في لغاتها الأصليّة حتّى يسهل الرّجوع إليها.

وقد وجدنا أنّ لفظ (sacrifice) الفرنسيّ يمكن ترجمته بعدّة ألفاظ عربية. فهو قد يعني: تضحية، أُضحية، قُربان، خسارة، ذبيحة، فداء، تقدمة... إلخ، وقد اخترنا لفظ القُربان؛ لأنّه جامع في رأينا لجميع تلك المعاني. إذ الأضحية والذبيحة تقتضيان التقرّب بحيوان بذبحه أو حرقه، بينما قد يكون التقرّب بغير الحيوان من حبوب وثمار وغيرها. كما من معاني القُربان الفداء أو الافتداء (التعويض) والتقرّب (إلى الآلهة) والقُربى والقرابة والقُرب والتقارب (انصهار الجماعة في القُربان أو في المُتقرّب منه بمعنى التآلف والإيلاف)... ولذلك، استقرّ رأينا على اختيار لفظ القُربان، لشموليّته واستيفائه بقيّة المعاني للفظ الفرنسي. وقد خصصنا لفظ أضحية وضحيّة مقابلًا للفظ (victime) الفرنسي (الأضاحي في الجمع).

أمّا لفظ (sacrifiant)، فقد اخترنا له المقابل العربي «المضحّي» لاستحالة اشتقاق اسم الفاعل من لفظ قُربان، واخترنا لفظ «الجزّار» مقابل لفظ (sacrificateur) بمعنى مقدّم القُربان، وهو ما نجد تبريرًا له في وظيفة الجزارة التي يتولّاها الجزّار في تراثنا العربيّ ما قبل الإسلاميّ. وهذا رغم جاذبيّة لفظ «الكاهن» كمقابل له (وهو المتولّي الجزارة في التوراة)؛ إذ خيّرنا عدم اعتماده لأنّ الجزّار وإن كان يُشترط فيه أن يكون كاهنًا، فإنّ الكاهن لا يُشترط فيه أن يكون جزّارًا. ولهذا، فقد يحدث أن نستخدم من أجل وضوح النصّ، عبارة «الكاهن الجزّار» مقابل اللفظ المذكور.

تقديم المترجم

لطالما مثّلت دراسةُ مسألة الأضحيات والقرابين سحرًا خاصًا على الباحثين في العلوم الإنسانيّة، وهو ما لم يمنع فتور الاهتمام بها بين فينةٍ وأخرى. وتعود معظم الأعمال المخصّصة للمسألة، والمعتبرة من الناحية المنهجيّة، إلى الفترة التي بدا فيها للمهتمّين أنّ للعلمويّة فرصة فرض نفسها في مجال علم الاجتماع، ليفتر الاهتمام بعدها بالظاهرة في بُعدها الشموليّ، وتقتصر الدراسات عمومًا على تناول الطقوس القربانيّة الخاصّة ببعض الشعوب والمناطق. فهل يعود ذلك إلى اقتناع النياسة (الإثنولوجيا) بحدود مجال تدخّلها أم إلى حرج أيديولوجيّ بسبب ديمومة هذه الظاهرة وحضورها حتّى في مجتمعات ما بعد الحداثة؟

ومهما كان الأمر، فإنّ الباحث المهتمّ لن يعدم التعرّف إلى عمل كبير هامّ وحاسم على أكثر من صعيد من خلال هذا النصّ الذي يعود إلى عام 1899: **«مقال في طبيعة القربان ووظيفته»** بقلم الباحثَين هنري هوبر ومارسيل موس؛ وهو النصّ الذي سيكتمل من حيث الرؤية العامّة بنصّ ثانٍ صدر عام 1906 بعنوان: **«مقدّمة لتحليل بعض الظواهر الدينيّة»**[1][*].

ويُعتبر هذا النصّ من الأعمال المبكّرة في هذا المجال، وجزءًا لا يتجزّأ من العمل الجماعيّ الذي ميّز المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة التي كان إميل دوركهايم -وهو خال مارسيل موس- زعيمها بلا منازع. ففي عام 1894، كان دوركهايم قد نشرَ بالفعل كتابه المرجعي **«قواعد المنهج في علم الاجتماع»**، وسبق عمل موس حول القُربان بمقال حول **«تعريف الظواهر الدينيّة»** عبّر فيه بطريقة توليفيّة عن تصوّره للإناسة الدينيّة. غير أنّ موس، رغم ميله طوال حياته البحثيّة الباهرة لبعض الرؤى البرّاقة والفضول الذي لا يشبع، لم يذهب إلى حدّ التشكيك في **«ميراث الخال دوركهايم»**. وبذلك ظلّت المدرسة بأكملها تعتقد في أولويّة الجماعة على الفرد التي تُعبّر عن نفسها من خلال الدين، بحيث يظهر المقدّس بوصفه **«التعبير الرمزيّ عن الاجتماعيّ»** والدين «تجسّدًا» لوعي المجتمع بذاته.

---

(1)[*] - انظر الملحق في آخر الكتاب [المترجم].

ومهما كانت الأحكام التي تصدرها الإناسة الحديثة بشأن المسلّمات الدوركهايميّة، فإنّه يجب الاعتراف بأنّ التأكيد على أنّ الظواهر الدينيّة هي ظواهر اجتماعيّة، لم يكن في ذلك الوقت أمرًا شائعًا. وإذا ما أكّد موس بقوّة على أنّ «المجتمع يكون ممثّلًا في القربان من بدايته إلى نهايته»، فإنّ مسعاه المقارن كان يهدف إلى تجريد الوقائع الاجتماعيّة من سماتها الطارئة من أجل التوصّل إلى ما يُسمّيه النمط المثالي للظاهرة. وباستثنائه بعض النصوص منذ البداية، وإقامة نموذجه على أساس عبريّ وفيديّ، فإنّ موس سيحدّ بنفسه من نطاق مشروعه.

وقد يكون عدم ثقة المدرسة الإناسيّة الفرنسيّة في المصادر الشفهيّة هو ما دفع موس وهوبير إلى إهمال الوقائع الأفريقيّة والهنديّة الأمريكيّة فيما يتعلّق بدراسة القُربان. لكن يجب أن نذكر أيضًا تأثير سيلفان ليفي (Sylvain Lévi)، الذي أطلق عليه موس «الخال الثاني»، والذي كانت أعماله في أصل مقال القُربان. كما وضع مؤلّفانا في الاعتبار كتاب روبرتسون سميث (Robertson Smith) بعنوان ديانات الساميّين (Religion of Semites) في طبعته الثانية المنشورة في عام 1894، وكتاب الغصن الذهبيّ (Golden bough) للسير جيمس فريزر (James Frazer) الذي أُعيد إصداره في عام 1890. كما رأى مارسيل موس، من ناحية أخرى، أنّ ما وصلنا من وثائق حول العصور القديمة اليونانيّة والرومانيّة كانت غير كافية، وكان واعيًا بأنّ المصادر التي استخدمها كانت تحمل عيبًا خطيرًا يتمثّل فيما لحقها من تشوّهات نتيجة التأمّلات اللاهوتية التي رافقتها.

ورغم هذا التخوّف، فقد أعاد مارسيل موس وهنري هوبير صياغة الإشكال الرئيس لشعيرة القربان انطلاقًا من السؤال التالي: ما هو القُربان؟ وكيف يُمكن مقاربته إناسيًّا؟ وما هو التأثير الاجتماعيّ والنفسيّ للقُربان في حياة المجتمعات والأفراد؟

لقد حاول موس وهوبير إبداء مجموعة من الملاحظات حول التصور الذي قدّمه روبرتسون سميث للقُربان بوصفه هديّة يُقدّمها الإنسان للآلهة تقرّبًا منها واتّقاء لردّات فعلها تجاه ما يرتكبه من خطايا. فالقُربان اعترافٌ وهديّة وتكريم. وقد انتقدا طوطميّة سميث، وربطه القُربان بسعي الأفراد إلى الحفاظ على انتسابهم إلى طوطمهم بوصفه «الإله والأب» بما يضمن الحياة المشتركة بينهم من خلال ما يُوفّره من تشارك في وليمة جماعيّة

إيلافيّة واتّحاد بالطوطم، واعتبرا أنّ نظريّة سميث لم تعمل على تفسير وظيفة القُربان بشكل دقيق في حياة الفرد المؤمن. كما انتقدا ما رآه فريزر من أنّ القرابين متشابهة في معظم الحضارات بوصفها تنطلق من الهدف نفسه؛ وهو ضمان وحدة الجماعة، وتنتهي إلى النهاية نفسها؛ وهي إفناء الأضاحي بالحرق أو بالأكل. ففي رأي كاتبينا، وقع سميث وفريزر في خطأ منهجي إذ قاما بدلًا من تحليل الأبعاد المعقّدة للقُربان بالاكتفاء بوصف بعض صوره من حضارات مختلفة وتجميعها في نماذج مُغلقة بناءً على ما اعتقداه تماثلًا ظاهريًّا بينها. ولذلك يُميّز موس وهوبير بين نوعين من القرابين، يشمل الأوّل الأضاحي التي لا يكتمل طقس القربان إلا بإتلافها وإفنائها، ويشمل الثاني الأضاحي غير المُتلَفة مثل تقديم الحبوب وبواكير الثمار.

أمّا مستويات القُربان، فيمكن الحديث عن مستويين: الأوّل يكون فيه القُربان فرديًّا يُحقّق من خلاله الفرد منفعة ذاتيّة مباشرة، مثل التخلّص من خطيئة أو تحقيق أمنية شخصيّة. أمّا الثاني، فيكون فيه القربان جماعيًّا وتُحقق من خلاله العشيرة أو القبيلة منفعة جماعيّة، مثل الاستمطار أو طلب دفع شرور غزوٍ وما شابه ذلك. وبما أنّ مناسبات تقديم القرابين متعدّدة، فإنّ الأهداف المرجوّة من القرابين متعدّدة هي الأخرى، وهو ما يطال موادّها أيضًا والوسائل المعتمدة فيها. ومن هنا يُمكن تقسيم القرابين حسب أصنافها إلى صنفين رئيسين: صنف القرابين المؤقّتة والطارئة، وتشمل القرابين النذريّة والقرابين الاستشفائيّة التي تهدف إلى جلب الشفاء وطرد الأمراض؛ وصنف القرابين الثابتة والموسميّة، والتي تشمل القرابين اليوميّة وقرابين الاحتفال باكتمال القمر والأعياد الموسميّة والرعويّة مثل قرابين بواكير الثمار والمحاصيل الزراعيّة. كما يُمكن تصنيف القرابين أيضًا حسب الغايات المرجوّة منها، وهو ما يجعلها تنتظم في أربعة أصناف رئيسة وهي: قرابين التكفير وقرابين التوحّد الديني، وقرابين اكتساب سمة مقدّسة، ثمّ قرابين التخلّص من سمة مدنّسة. غير أنّ القرابين مهما تعدّدت بتعدّد المجتمعات الإنسانيّة، إلاّ أنّها تظلّ في العموم متشابهة من حيث المنطلق والغايات.

كما بيّن موس وهوبير أنّ القُربان يتطلّب الالتزام بمجموعة من الطقوس المصاحبة والتي تكفل للمؤمن «المضحّي» الدخول في الشعيرة والانتقال من عالم المدنّس إلى عالم المقدس. وباعتماد أمثلة دقيقة من ديانتين مختلفتين

هما اليهوديّة التوحيديّة والهندوسيّة الحلوليّة، يُقدّم موس وهوبير تحليلًا لأركان القربان محاولين من خلاله صياغة خطاطة عامّة له تسمح باجتراح نظريّة جديدة ترى أنّ للقُربان أركانًا لا بدّ من توفّرها حتّى نعتبره كذلك:

1 - المضحّي، الذي يُقدّم القُربان من أجل أن تطاله منافعه، وعليه أن يلتزم بمجموعة من الطقوس التي تضمن له الانتقال من عالم الدناسة إلى عالم القداسة واكتساب بعض خصائص الإله.

2 - الزمان المكان والأدوات، حيث يتمّ اختيار الوقت بعناية فائقة إذ ليست جميع الأوقات صالحة للتضحية. كما ينبغي اختيار المكان بدقّة وتُفضّل المعابد أو الأماكن المقدّسة بطبيعتها، والتي ينبغي أن تظلّ طاهرةً ومحافظةً على قدسيّتها عن طريق طقوس تطهير خاصّة. أمّا الأدوات، فهي متعدّدة وأهمّها العمود الذي تُربط إليه الضحيّة إذ يُشترط فيه أن يكون مصنوعًا من شجرة مقدّسة ذات طبيعة إلهيّة، ثمّ الآلة الحادّة التي تذبح بها البهيمة ولها شروطها المادّيّة والطقسيّة.

3 – الكاهن الجزّار، توجد قرابين لا فاعل فيها غير المضحّي والضحيّة. ولكنّ في العموم، لا يجرؤ أيّ من الناس على الاقتراب من الأشياء المقدّسة بصفةٍ مباشرةٍ ووحدَهُ؛ فهي شديدة الخطورة وعالية المقام. لذا، فإنّ وجود وسيط، أو على الأقل وجود دليل، يغدو ضروريًّا. إنّه الكاهن، أي الرجل الأكثر دراية بعالم الآلهة الذي يعيش فيه جزئيًا من خلال تكريس مسبق، والذي يمكنه بالتالي الاقتراب منه دون خشية وأن يُجنّب المضحّي ارتكاب أخطاء قاتلة. فالكاهن من جهة أولى هو وكيل المضحّي، وهو من جهة أخرى مطبوعٌ بختمٍ إلهي. إنّه عامل التكريس المرئي في القُربَان، أو، باختصار، القائم على عتبة التنافذ بين العالم المقدّس والعالم المدنّس وممثّل كليهما في الوقت نفسه.

4 - الضحيّة، وهي تتوفّر في الغالب على صفات إلهيّة وراثيّة تضفي عليها نوعًا من القداسة، إضافة إلى مجموعة من الشروط الأخرى مثل الخلوّ من العيوب والأمراض، وأن تكون من لون معيّن وسنّ معيّن وجنس معيّن. كما يُشترط تطهير الأضحية وفي بعض الأحيان تزيينها والتوسّل إلى الإله بقبولها إن لم يكن التوسّل إلى البهيمة ذاتها اتّقاء لانتقام روحها. وبذلك يُمكن للحيوان دخول عالم القداسة ليُصبح وسيطًا بين المضحّي والآلهة التي يكون الحيوان حاملًا لصفاتها، وبفضله ينصهر البشر مع الآلهة

ويتوحّدون معها.

ولعلّ أهمّ ما يسجّله الباحثان من خلال مقارنة القربان الهندوسي بمثيله اليهودي هو ذاك التشابه بين مجموعة من الطقوس المصاحبة له وخاصّة رشّ دم الضحيّة ولبس جلدها وأكل أجزاء منها، وهي طقوس من شأنها نقل بعض صفات القداسة من الحيوان إلى المضحّي المرتبط بعالم الدناسة، وكأنّ الأضحية هي القناة الكفيلة بفتح باب التواصل بين عالم البشر المدنّس وعالم الآلهة المقدّس واكتساب الأوّل صفات مقدّسة من الثاني.

لكن الدخول في طقس القُربان وبالتالي إلى عالم المقدّس يتطلّب خروجًا منه أيضًا بالحذر نفسه نظرًا لمخاطره. لذا، فإنّ لحظة الخروج لا تخلو هي أيضًا من طقوس خاصّة يُرجى منها أوّلًا محو جميع الأخطاء التي قد تكون ارتُكبت أثناء أداء الشعيرة، كما يُرجى منها كذلك الإعداد للعودة إلى الحياة المشتركة ومغادرة عالم القداسة إلى عالم الدَّنَس. ومن هنا فإنّ الخروج من الدائرة السحريّة للشعيرة يجب أن يكون مُنظمًا بدقةٍ عاليةٍ وعنايةٍ بالغة، ومن ذلك التخلص من جميع الأشياء المستخدمة في الطقس بشكل محدّد، مثل إحراق الأجزاء المتبقية من الأضحية وإتلاف أدوات النحر بإحراقها بالنار، وقيام المضحّي والكاهن الجزّار بالتطهّر بالماء وبالتالي التخلّص من جميع سمات القداسة الخطيرة والعودة تدريجيًّا إلى عالم البشر بعد الصعود إلى عالم الآلهة.

ويخلص موس وهوبير في هذه الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات لعلّ أهمّها ارتباط القُربان في جميع الديانات بمفهومين مركزيّين هما: المقدّس والمدنّس. ففي القُربان يُوجد دومًا تقديس للضحيّة. كما يستنتج الباحثان أنّ جميع طقوس القربان تكون شديدة التعقيد وتتطلب ترتيبًا عاليًا ودقةً كبيرةً، بحيث قد يؤدّي أيّ خطأ إجرائيّ في التوقيت أو الترتيب إلى إلغائها مع ما في ذلك من خطر شديد على القائمين بالطقس. وبشكل عامّ، فإنّ وظائف القربان متعدّدة وأهمّها: التكفير عن الخطايا، وطلب جلب منفعة أو دفع مضرّة، والتقرّب إلى الآلهة واسترضائها، والعرافة وطلب معرفة الغيوب، ومحاولة إلحاق الأذى بعدوّ، والاشتراك في الأكل من لحم مقدّس، إلخ... ومهما تعدّدت هذه الوظائف وحضر بعضها أو جميعها في طقس قربان واحد، فإنّ سمتها المميّزة هي ارتباطها بشكل

وثيق بوظيفة مركزيّة كبرى هي إخراج المضحّي من عالم مدنس وإدخاله إلى عالم مقدّس.

وأخيرًا، ومهما كانت النظرة التي يحملها غير المؤمن تجاه الطقوس القُربانيّة، إذ يراها البعض مجرّد عبث وممارسات خرافيّة، فقد عمل موس وهوبير على إظهار حقيقة أخرى تفيد أنّ هذه الشعائر الدينيّة أضحت على مرّ الزمان حقائق اجتماعيّة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحياة التجمّعات البشريّة، وأنّ الرموز التي تحملها الأضحية إنّما تُعبّر عن معتقدات اجتماعيّة هي ما يضمن تلاحم الجماعة، ويضمن بقاءها في دائرة القداسة، ويحفظ ممتلكاتهم، وحقولهم، ومنازلهم، ويحفظهم من كل غضب إلهي..

وفي كلمة، فإنّ القُربان في جميع الديانات وباختلاف الأزمنة والأمكنة، عامل أساسيّ لضبط إيقاع الحياة البشريّة وتوازنها مع نظام الطبيعة.

تونس العاصمة

27 ديسمبر 2019

محمّد الحاج سالم

تمهيد

نقترح في هذا العمل تحديد طبيعة القُربان ووظيفته الاجتماعيّة، وهو مسعىً كاد يكون مجرّد طموح لولا بحوث تايلور (Tylor)، وروبرتسون سميث (Robertson Smith) وفريزر (Frazer) التي مهّدت له. ونحن معترفون بما لهم في رقبتنا من دين. ولكنّ دراساتٍ أخرى تسمح لنا باقتراح نظريّة مختلفة عن نظريّتهم وتبدو لنا أكثر تفهّمًا. ونحن لا نطمح إلى تقديمها إلاّ على سبيل فرضيّةٍ مؤقّتة؛ إذ لا يمكن لأيّ معلوماتٍ جديدةٍ حول موضوعٍ واسعٍ ومعقّدٍ مثل موضوعنا، إلاّ أن تؤدّي في المستقبل إلى تغيير أفكارنا الحاليّة. ورغم هذه التحفّظات الصريحة، فإنّنا نظنّ أنّه من المفيد تنظيم ما يتوفّر لدينا من وقائع وتقديم تصوّر عامّ بشأنها.

ومهما كانت أهميّة تاريخ التصوّرات القديمة والشعبيّة حول «القُربان-الهبة» و«القُربان-الطعام» و«القُربان-العَقد»، ودراسة ما قد أحدثته من انعكاسات سلبيّة على الشعيرة، فإنّنا لن نتوقّف عندها مهما كانت فائدة ذلك. فالنظريّات المتعلّقة بالقُربان قديمة قدم الأديان ذاتها، لكن العثور على نظريّات ذات طابع علمي لا يعود إلاّ لسنوات قليلة وبعد أن نشأت المدرسة الإناسيّة وخاصّة ممثّليها الإنكليز، إذ هي صاحبة الفضل في نشوء نظريّات علميّة.

فمن خلال استلهام كلّ من باستيان (Bastian) وسبنسر (Spencer) وداروين (Darwin)، أمكن لتايلور[1] عبر مقارنة وقائع تنتمي إلى أجناس وحضارات مختلفة، تخيّل كيفيّة نشأة أشكال القُربان. فقد كان القُربان في الأصل، وفق هذا المؤلّف، هبة يقدّمها الإنسان البرّي إلى كائنات فوق طبيعيّة يحتاج الارتباط بها. ثمّ، عندما كبرت الآلهة وابتعدت عن الإنسان، فإنّ الحاجة إلى مواصلة تقديم تلك الهبة، ولّدت الطقوس القُربانيّة من أجل وصول الأشياء المُروحَنة إلى تلك الكائنات الروحانيّة. وقد حلّ الإعظام محلّ الهبة، وفيه لا يعتبر المؤمن أبدًا عن انتظاره مقابلًا لذلك. وبهذا لم

(1) - تايلور (ادوارد بورنيت)، **الحضارة البدائيّة**، باريس، 1876، ج II، الفصل XVIII.
Tylor (Edward Burnett), ***La Civilisation primitive***, traduit par : Pauline Brunet, Edmond Barbier, Paris : C. Reinwald & ce., 1876, II, chap. XVIII.

تعد تنقص الهبة لكي تغدو إيثارًا وتفانيًا سوى خطوة وحيدة؛ وبهذا أدّى التطوّر إلى انتقال الطقس من تقدمات إنسان برّي إلى التضحية بالنفس. ولكن إذا كانت هذه النظريّة تصف مراحل التطوّر الأخلاقي للظاهرة على نحو كاف، إلاّ أنّها لا تفسّر إواليّة عمل الطقس، ولا تقوم في الواقع إلاّ بإعادة إنتاج التصوّرات الشعبيّة القديمة في قالب خطاب بليغ. غير أنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ لها في حدّ ذاتها، نصيب من الحقيقة التاريخيّة. فمن المؤكّد أنّ التضحيات كانت في العادة وإلى حدّ ما، هبات[1] تمنح المؤمن حقوقًا على إلهه. كما تصلح أيضًا لإطعام الآلهة. إلاّ أنّه لا يكفي بيان الواقعة، بل ينبغي إدراكها.

وفي الواقع، فقد كان روبرتسون سميث[2] أوّل مَن حاول تقديم تفسير معقول للقُربان مستوحىً من الاكتشاف الأخير للطوطميّة[3]. فكما كان تنظيم العشيرة الطوطميّة مفتاح فهم الأسرة العربيّة والساميّة عند سميث[4]، فقد أراد أيضًا أن يجد في ممارسات العبادة الطوطميّة أصل

(1) - انظر عرضًا سطحيًا في: نيتشش (فريدريش أوغست برتولد)، **فكرة العبادة القُربانيّة ومراحلها: مساهمة في التاريخ العامّ للدّين**، كيال، 1889.

- وقد تبقّ هذه النظريّة تباعًا الكاتبان اللذان وجّها أشدّ الانتقاد إلى روبرتسون سميث، وهما جورج ألكسندر ويلكن (Georg Alexander Wilken) و ليون ماريلييه (Léon Marillier). انظر: ويلكن (جورج ألكسندر)، «نظريّة جديدة حول أصل القرابين»، **مجلّة الدليل**، 1891، ص 535 وما بعدها؛ ماريلييه (ليون)، «مكانة الطوطميّة في التطوّر الديني. حول كتاب صدر مؤخرًا»، **مجلّة تاريخ الأديان**، العدد 36-37، باريس، 1897-1898.

Nitzsch (Friedrich August Berthold), Die Idee und die Stufen des Opferkultus: ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte, Kielm: Universitäts-Buchhandlung, 1889.

Wilken (Georg Alexander), “Eine nieuwe theorie over den oorsprong der offers”, *De Gids*, 1891, p. 535 sq.

Marillier (Léon), « La place du totémisme dans l’évolution religieuse. à propos d’un livre récent », *Revue de l’histoire des religions*, n° 36 -37, Paris, 1897-1898.

(2) - انظر: روبرتسون سميث (وليام)، «القُربان»، في: **الموسوعة البريطانيّة**، الطبعة التاسعة، ادنبره، 1886، المجلد 21، ص 132-138؛ وانظر: روبرتسون سميث (ويليام)، ديانة الساميّين، ادنبره، 1890.

Smith (William Robertson), Art. « Sacrifice », in Encyclopædia Britannica, 9th edition, Edinburgh: A. & C. Black, 1886, Volume 21, p. 132–138.

Smith (William Robertson), ***Religion of Semites***, Gifford Lectures, Edinburgh: A. & C. Black, 1890.

(3) - انظر: ماك لينان (جون فرغسون)، "عبادة النبات والحيوان"، **مراجعة نصف شهريّة**، لندن، 1869-1870، المجلّد VI، ص 407-427، ص 562-582؛ المجلّد VII، ص 194-216.

McLennan (John Ferguson), « Plant and Animal Worship », *Fortnightly Review*, London, 1869-1870, Vol. VI, p. 407-427 & p. 562-582; Vol. VII, p. 194-216.

(4) - روبرتسون سميث (ويليام)، **القرابة والزواج في بلاد العرب القديمة**، كامبردج، 1884.

القُربان. ففي الطوطميّة، يكون الطوطم أو الإله والد عُبّاده، فكلاهما من نفس الدم واللحم، وموضوع الطقوس هو صيانة وضمان هذا العيش المشترك الذي يحييهما والرابطة التي تجمع بينهما. فالطقوس هي مَن يستعيد الوحدة عند الحاجة، وما من وسيلة أيسر من «العهد بالدم» و «الطعام المشترك» لتحقيق هذه النتيجة. ولا يختلف القُربان في نظر روبرتسون سميث عن هذه الممارسات، فهو لا يعدو وليمة يأكل خلالها المؤمنون الطوطم، فيستدمجونه ويندمجون فيه، وينصهرون بذلك فيما بينهم، أو ينصهرون فيه. فالقتل الذبائحي لا غرض منه سوى السماح باستهلاك حيوان مقدّس، وبالتالي حيوان محظور. ومن القُربان الإيلافي، يستخلص روبرتسون سميث القرابين التكفيريّة أو الاسترضائيّة؛ أي «البياكولا» (piacula)، و«القرابين-الهبات» أو القرابين التعويضيّة. وما الكفّارة، حسب رأيه، سوى تجديدٌ لعهدٍ انقطع، والحال أنّ للقُربان الطوطمي جميعَ مفاعيل الشعيرة التكفيريّة. بل إنّه وجد، علاوة على ذلك، هذه الخاصيّة نفسها في جميع القرابين، حتى بعد امّحاء الطوطميّة كليًّا.

ويظلّ شرحُ لماذا أضحت الضحيّة، التي كانت في الأصل تُقسم وتُؤكل من قبل المؤمنين، تُدمّر تمامًا في الغالب خلال البياكولا (القُربان التكفيري). ونحسب أنّ ذلك يعود إلى اللحظة التي استُعيض فيها عن الطواطم القديمة بالحيوانات الأليفة في عبادات شعوب الرعاة، ليصبح حضورها في القرابين من حينها نادرًا، باستثناء الحالات بالغة الأهميّة. فهي تبدو وكأنّ قداستها لا تسمح للمدنّسين بمسّها، فلا يأكل منها إلاّ الكهنة، أو يتمّ حرقها بالكامل. وفي هذه الحالة، تنتهي الحرمة المفرطة للضحيّة إلى أن تتحوّل إلى نجاسة؛ وقد سمحت الطبيعة الغامضة للأشياء المقدّسة، التي ألقى عليها روبرتسون سميث الضوء بطريقة مذهلة، بأن تُفسّر بسهولة كيف أمكن لهذه التحوّلات أن تحدث. ومن ناحية أخرى، وحين توقّفت القرابة بين البشر والحيوانات عن أن تكون مُدرَكَةً عند الساميّين، عوّضت الأضحية البشريّة الأضحية الحيوانية؛ إذ كان ذلك السبيل الوحيدة حينها لإقامة تبادل دموي مباشر بين العشيرة والإله. ولكن الأفكار والعادات التي كانت تحمي حياة الأفراد في المجتمع بحظرها أكل لحوم البشر، أدّت فيما بعد إلى إهمال الطعام القُرباني.

Smith (William Robertson), ***Kinship and Marriage in Early Arabia***, Cambridge, 1884.

ومن ناحية أخرى، وشيئًا فشيئًا، بدأ الطابع المقدّس للحيوانات الداجنة، بفعل تدنيسها يوميًا من قبل الإنسان من أجل غذائه، بالتّلاشي. وبهذا، انفصل الإله عن أشكاله الحيوانيّة. وبابتعادها عن الإله، بدأت الضحيّة تقترب من الإنسان صاحب القطيع. وحينها، ولتبرير التقدمة الموجّهة إلى الإله، تمّ تمثُّل الأضحية باعتبارها هديّة من الإنسان إلى الآلهة. وهكذا، وُلد «القُرْبَان الهديّة». وفي ذات الوقت، أدّى تشابه طقوس العقاب والطقوس القُرْبانيّة وسفك الدّم في كليهما، إلى إكساء القرابين البياكوليّة الأصل (الاسترضائية) طابعًا عقابيًا، وتحويلها إلى قرابين تكفيريّة.

وتتّصل بهذه البحوث، من جهة أولى، أعمال السيّد فريزر، ومن جهة أخرى نظريّات السيّد جيفونز (Jevons). وهذه الأخيرة ولئن كانت أكثر حذرًا بشأن بعض النقاط، إلاّ أنّها لا تعدو في الغالب مبالغة في مذهب سميث[1]. أما السيّد فريزر[2]، فيضيف عليها تطوّرًا مهمًّا. فقد بقي تفسير التضحية بالإله جنينيًّا عند سميث، فقد جعل منها دون تجاهل لطابعها الطبيعي، تضحية استرضائيّة من نمط أعلى. وقد استمرّت الفكرة القديمة حول القرابة بين الضحيّة الطوطميّة وبين الآلهة قائمة من أجل تفسير التضحيات السنويّة، فهي تحتفي وتستعيد مأساة كان ضحيّتها الإله. وقد أقرّ السيّد فريزر وجود تشابه بين الآلهة المضحّى بها وشياطين النبات عند مانهاردت (Mannhardt)[3]. وقد قارب بين القتل الطقوسي لأرواح النبات

---

(1) - روبرتسون سميث (ويليام)، **مدخل إلى تاريخ الدين**، لندن، 1896. وبخصوص القيود، انظر: ص 111، 115، 160.

وقد ارتبط السيّد سيدني هارتلاند بنظريّة روبرتسون سميث، انظر: سيدني هارتلاند (إدوين)، **أسطورة بيرسيوس: دراسة التقاليد في القصّة والعُرف والاعتقاد**، لندن، 1894، ج II، الفصل XV).

Smith (William Robertson), ***Introduction to the History of Religion***, London: Methuen, 1896.

Sydney Hartland (Edwin), ***Legend of Perseus: a study of tradition in story, custom and belief***, London: David Nutt, 1894, t. II, ch. XV.

(2) - فريزر (جيمس جورج)، **الغصن الذهبي: دراسة في الدين المقارن**، نيويورك ولندن، 1890، الفصل III.

Frazer (James George, Sir), ***Golden Bough: A Study in Comparative Religion***, New York and London : Macmillan & Co., 1890, chap. III.

(3) - مانهاردت (ويلهم)، **طقوس الغابات والحقول**، برلين، 1875 (جزءان)؛ نفسه، **بحوث أسطوريّة**، سترازبورغ، 1884.

Mannhardt (Wilhem), ***Wald-und Feldkulte***, Berlin: Gebrüder Borntraeger, 2 vol., 1875.

Mannhardt (Wilhem), ***Mythologische Forschungen***, Strasbourg: Karl J. Trübner, 1884.

والتضحية الطوطميّة، وأظهر كيف تولّد، انطلاقًا من القُربان ومن الوليمة القُربانيّة اللذين يُفترض فيهما استيعاب الآلهة، القُربان الزراعي التي يتمّ فيه التحالف مع إله الحقول في مختتم حياته السنويّة، من خلال قتله، ومن ثمّ التهامه. كما لاحظ في ذات الوقت أنّ الإله القديم المضحّى به، كان في كثير من الأحيان، ربّما بسبب المحرمات التي كان مسؤولًا عنها، يحمل معه المرض والموت والخطيئة، ويلعب بذلك دور الضحيّة التكفيريّة، أي دور كبش الفداء. ولكن على الرغم من تميّز فكرة التسبيب في هذه التضحيات، فإنّ التكفير ما يزال يبدو متولّدًا عن القُربان. وبذلك يكون السيّد فريزر مكمّلًا لنظريّة سميث، أكثر منه مناقشًا لها.

ويكمن العيبُ الرئيس في هذا المنهج في محاولة إعادة مختلف أشكال القُربان المتعدّدة إلى مبدأ وحيد تمّ اختياره اعتباطيًا. ذلك أنّ كونيّة الطوطميّة، وهي نقطة انطلاق النظريّة بأكملها، لا تعدو مجرّد مصادرة غير مبرهنة. فالطوطميّة لا تظهر في حالتها النقيّة إلاّ عند بعض القبائل المنعزلة في أستراليا وأمريكا، ووضعها في أساس جميع العبادات الحيوانيّة هو مجرّد افتراض قد يكون عديم الجدوى، ولكنّه بالخصوص مستحيل التحقّق منه مهما كانت الحال، خاصّة وأنّه يصعب العثور على قرابين طوطميّة بأتمّ معنى الكلمة. وقد اعترف السيّد فريزر نفسه بأنّ الضحيّة الطوطميّة كانت هي نفسها في كثير من الأحيان قُربانا زراعيًا. وفي حالات أخرى، كانت الطواطم المزعومة تمثّل النوع الحيواني الذي تقوم عليه حياة القبيلة، سواء كان ذاك النوع مستأنسًا، أو طريدة مفضّلة أو، على العكس من ذلك، ممّا يُخشى منه بشكل خاصّ. وفي أقلّ تقدير، فإنّ وصفًا مفصّلًا لبعض هذه الاحتفالات كان ضروريًا، وهذا تحديدًا ما ينقصنا.

لكن، لنقبل مبدئيًا الفرضيّة الأولى، رغم ما يعترينا بشأنها من شكوك. فحتّى في هذه الحالة، فإنّ المنهج يبقى عرضة للنقد. فالنقطة الرخوة لهذا المذهب هي التعاقب التاريخيّ والتفرّع المنطقي الذي يزعم سميث البرهنة عليه، بين القُربان الإيلافي وغيره من أنواع القرابين، والحال أنّ هذا أكبر مصدر للشكّ، وهو ما يجعل أيّ محاولة لمقارنة التسلسل الزمني بين القرابين العربيّة والقرابين العبريّة أو غيرها ممّا يدرسه، فاشلة لا محالة. فالأشكال التي تبدو الأكثر بساطة غير معروفة لدينا إلاّ من خلال نصوص متأخّرة. كما أنّ بساطتها قد تكون ناتجة عن نقص في الوثائق. وفي جميع الحالات، فهي لا تتضمّن أيّ أولويّة. وإذا ما اكتفينا بوقائع التاريخ والنياسة

الوصفيّة (الاثنوغرافيا)، فإنّنا نجد الكفّارات (البياكولوم piaculum) في جميع أنحاء العالم جنبًا إلى جنب مع الإيلاف. وعلاوة على ذلك، فإن مصطلح «البياكولوم» الغامض هذا يسمح لسميث، تحت العنوان نفسه والمصطلحات نفسها، وصف التطهّرات والاسترضاءات والكفّارات، وهذا اللبس هو ما يمنعه من تحليل القُربان التكفيري. ومن المؤكدّ أن تكون هذه القرابين متبوعة عادة بمصالحة مع الإله: وجبة قُربانيّة ونضح دماء وادّهان، يُستعاد من خلالها التحالف معه. ولكن بالنسبة إلى سميث، فإنّ الخاصيّة التطهيريّة تكمن في هذه الطقوس القُربانيّة نفسها؛ وهو ما يجعل فكرة التكفير بالنتيجة مستنفذة في فكرة القُربان. إنّه يلاحظ بلا شكّ، في بعض الأشكال المتطرّفة أو المبسّطة، شيئًا لا يجرؤ أن يربطه بالقُربان، هو نوع من طرد الأرواح الشرّيرة أو النحس. ولكن هذا، وفقًا لرؤيته، مجرّد عمليّات سحريّة خالية تمامًا من كلّ بعد قُرباني، ويوضّح بكثير من التوسّع والحذق دخولها المتأخّر في آليّة القُربان. وهذا هو بالضبط ما يمكننا أن نوافقه عليه. فأحد مواضيع هذا العمل هو إظهار أنّ التخلّص من سمة مقدّسة، أكانت سمة طهرٍ أم نجاسة، هي عنصر أوّلي من عناصر القُربان، أكثر بدائيّة وبدئيّة من الإيلاف ذاته. وإذا ما كان للنّظام القُرباني وحدته، فلا بدّ من البحث عنها في مكان آخر.

لقد كان خطأ روبرتسون سميث في المقام الأوّل خطأً في المنهج. فبدل تحليل نظام الطقوس الساميّة في تعقّدها الأصلي، تولّى تجميع الوقائع بحسب ما بينها من قرابة، معتمدًا ما تراءى له من أوجه تشابه بينها. وهذا في الحقيقة سمة مشتركة بين علماء الإناسة الإنجليز المنشغلين بالدرجة الأولى بتجميع الوثائق وتصنيفها. أمّا بالنسبة إلينا، فنحن لا نسعى من جهتنا إلى كتابة موسوعة يستحيل علينا جعلها كاملة، ولا تضيف أيّ جديد لما سبقها. نحن نسعى فحسب إلى دراسة وقائع نموذجيّة بشكل جيّد، وهي وقائع مستمدّة بالخصوص من النصوص السنسكريتيّة والكتاب المقدّس. فنحن أبعد ما يكون عن امتلاك وثائق حول القرابين اليونانيّة والرومانيّة من القيمة نفسها، ولن يمكننا من خلال الجمع بين المعلومات المتناثرة التي توفّرها النقوش والكتابات، سوى بناء طقس مغاير للحقيقة. وعلى العكس من ذلك، فإنّنا نجد في التوراة وفي النصوص الهندوسيّة مدوّنات من العقائد المنتمية إلى حقبة محدّدة. فالوثيقة هنا مباشرة، ومكتوبة من قبل الفاعلين أنفسهم، وبلغتهم، وبالروح نفسها التي كانوا يؤدّون بها الطقوس، إن لم يكن بوعي واضح كلّ الوضوح بأصل أفعالهم وبواعثها.

وبلا شكّ، وبما أنّ الأمر متعلّق بالوصول إلى تمييز الأشكال البسيطة والأساسيّة لمؤسّسة، فمن المؤسف أن نبدأ البحث انطلاقًا من طقوس معقّدة وحديثة ومشروحة، وقد تكون ممّا حرّفه لاهوت متعالم. ولكن في هذا المستوى من الحقائق، فإنّ أيّ بحث تاريخيّ محض سيكون غير مجدٍ. فقِدم النصوص أو الوقائع المستشهد بها، ووحشيّة الشعوب النسبيّة، والبساطة الواضحة للشعائر، هي مؤشّرات تأريخيّة مضلّلة. ومن الشطط البحث في مقطع من الإلياذة عن صورة تقريبيّة للقُرْبان اليوناني البدائي؛ فهي ليست كافية حتّى لإعطاء فكرة دقيقة عن القُرْبان زمن هوميروس ذاته. إنّنا لا ننظر إلى أقدم الشعائر إلاّ من خلال وثائق أدبيّة، غامضة وغير كاملة، ومن خلال مترسّبات (survivances) جزئيّة وكاذبة لمأثورات غير موثوقة. كما أنّه من غير الممكن أيضًا أن نطلب من النياسة الوصفيّة (الإثنوغرافيا) وحدها إنجاز خطاطة للمؤسّسات البدائيّة. فالوقائع المسجّلة من قبل النيّاسين، والمستقاة عادة عن طريق ملاحظة متسرّعة أو شوّهتها دقّة لغاتنا، لا تكتسب قيمتها إلاّ كانت مسنودة بوثائق أكثر دقّة وأكثر اكتمالاً.

وبهذا، فنحن لا نسعى هنا إلى كتابة تاريخ القُرْبان ونشأته، وإن حدث أن تكلّمنا عن أسبقيّة، فسيكون الأمر متعلّقًا بأسبقيّة منطقيّة، لا بأسبقيّة تاريخيّة. ولا يعود ذلك إلى أنّنا نرفض الحقّ في استدعاء النصوص الكلاسيكيّة أو علم النياسة لإضاءة تحاليلنا والتحكّم في عموميّة استنتاجاتنا، بل لأنّنا نرى بدلًا من تركيز دراستنا على مجموعات من الوقائع المشكّلة اصطناعيًّا، أنّ الأجدى هو اعتماد بعض الطقوس المحدّدة والمكتملة وبعض النُّظُم الطبيعيّة لطقوسٍ تفرض نفسها على الملاحظ. وبما أنّ هذه مقيّدة بنصوص، فسنكون بالتّالي أقلّ عرضة للسهو والتصنيفات التعسفيّة. وأخيرًا، ونظرًا إلى الاختلاف الشديد بين الديانتين اللتين ستكونان محور بحثنا، إذ تؤدّي إحداهما إلى التوحيد وتؤدّي الأخرى إلى الحلوليّة (وحدة الوجود)، فإنّه يمكننا أن نأمل عبر المقارنة بينهما في التوصّل إلى استنتاجات يمكن تعميمها **نسبيًّا**[1].

---

(1) - قبل كل شيء، يجب أن نشير إلى النصوص التي نستخدمها هنا وما هو موقفنا النقدي تجاهها:

- تنقسم وثائق الطقوس الفيديّة إلى: **الفيدا** (Vedas) أو **السامهيترا** (Samhitras)، **والبراهمانا** (Brâhmanas) **والسوترا** (Sûtras). والسامهيترا هي مجموعات من التراتيل والصيغ التي تُتلى في الطقوس. والبراهمانات هي التعليقات الأسطوريّة واللاهوتيّة على الطقوس. والسوترا هي كتب الطقوس. ورغم أنّ كلّ نوع من هذه النصوص يعتمد على الآخر، وكأنّها سلسلة طبقات متعاقبة، أقدمها هي الفيدا، فإنّه يمكننا، إلى جانب التقليد الهندوسي التي يتزايد ميل علماء

اللغة السنسكريتية إلى تبنّيه، اعتبارها تُشكّل في مجموعها كتلة واحدة وأنّها يكمّل بعضها البعض. وبدون إعطائها تواريخ محدّدة، ولو تقريبيّة، يمكننا القول إنّه يستحيل فهم بعضها دون الاستعانة بالأخرى. فمعنى الصلوات، وفتاوى البراهمة وأفعالهم، متلاحمة كأشدّ ما يكون التلاحم، ولا يمكن إضفاء معنى على الوقائع إلا من خلال مقارنة متواصلة بين كلّ هذه النصوص. وتتوزّع هذه النصوص وفقًا لمهامّ الكهنة الذين يستخدمونها، وحسب العشائر البراهمانيّة المختلفة. وقد استخدمنا ما يلي: "مدارس المنشد" ريغ فيدا (Rig Veda)، وهي مجموعة من التراتيل المستخدمة من قبل الهوطار (hotar) (ولا نعني أنّها لا تتضمّن سوى ترانيم طقسيّة، أو أنّها حديثة). ومن بين النصوص الأخرى لهذه الدراسة، آيتاريّا براهمانا (Aitareya Brâhmana). آشفالايانا شروتا سوترا (Açvalâyana çrauta sûtra). انظر:

ماكس مولر (فريديريش) (تحرير)، **ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة المقدّسة**، ترجمة: ألفريد لودفيغ، لندن، 1849.

أوفريخت (تيودور)، **آيتاريّا براهمانا**، ترجمة هانغ، بون، 1879.

فيدياراتنا (رامانارايانا)، **آشفالايانا شروتا سوترا**، كلكوتا، 1864-1874.

Müller (Max) (edition), ***Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmans***, traduction: Alfred Ludwig, London: W.H. Allen & Co., 1849.

Aufrecht (Theodor) (edition), ***Aitareya Brâhmana***, traduction: Hang, Bonn: Bei Adolph Marcus, 1879.

Vidyāratna (Rāmanārāyaṇa) (edition), ***Āçvalāyana Çrauta Sūtra***, Calcuta, 1864-1874 (Bibliotheca Indica).

- مدارس الكهنة:

أ) مدرسة ياجور فيدا البيضاء (Vâjasaneyins) مع النصوص التي حرّرها فيبر: فيدا الصيغ (Vajasaneyi-Sambitâ)؛ شاتاباثا براهمانا (*Çatapatha Brâhmana*)، ترجمها ج. إيغيلينغ في: **كتب الشرق المقدّسة** XXII، XXIII، XLI، XLVI؛ كاتيايانا شروتا سوترا (Kâtyâyana çrauta sûtra)؛

Müller (Max) (edition), ***Sacred Books of the East***, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.

ب) مدرسة ياجور فيدا السوداء (Taittiriyas): تايتريّا سمبيتا (Taittiriya Sambitâ)، في: **دراسات هنديّة**، تحرير: ألبرشت فيبر، المجلد الحادي عشر، والثاني عشر، برلين، 1863 ، وهو يحتوي على الصيغ والبراهمانات؛ تايتريّا براهمانا (Taittiriya Brâhmana)، ويحتوي بالمثل على صيغ وتراتيل (براهمانات)؛ أباستامبا شروتا سوترا (Apastamba-çrauta-sûtra)، وهو الذي تابعنا فيه الطقوس بصفة خاصّة.

Weber (Albrecht) (edition), ***Indische Studien***, Vol. XI, XII, Berlin: F. Dümmler, 1863.

- ويتوازى مع هذه النصوص تلك التي تهتمّ بالطقوس المنزليّة، أي غرهيا سوترا (gṛhya sûtras) لمختلف المدارس. انظر: **كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، المجلدان XXIX، XXX.

- يُضاف إلى ما سبق، سلسلة نصوص التراتيل (براهمانات)، منها: أثارفا فيدا (*Atharra-Veda*)، في: **كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، المجلد XLVIII؛ الكتابان VIII وXIII)؛ كوشيكا سوترا (Kauçika sûtra)، نفس المصدر.

وكانت دراستنا للطقوس الهندوسيّة ستكون مستحيلة دون الاطلاع على كتب السيّد شواب (Schwab) والسيّد هيلبراندت (Hillebrandt)، ودون مساعدة شخصيّة من السادة كالاند (Caland) وونترنيتز (Winternitz) وسيلفان ليفي (Sylvain Lévi)، وهم أساتذتنا.

وبخصوص دراستنا القُرْبَان التوراتي، سنعتمد أسفار موسى الخمسة كقاعدة، ولن نحاول أن نقترض من النقد التوراتي عناصر تاريخ طقوس القُرْبَانيّة العبريّة. ذلك أنّ الموادّ، في رأينا، غير كافية. ثمّ إذا كنّا

نعتقد أنّ النقد التوراتي يمكنه أن يشكّل تاريخ النصوص، فإنّنا بالمقابل نرفض الخلط بين هذا التاريخ وتاريخ الحقائق. وعلى وجه الخصوص، وبغضّ النظر عن تاريخ كتابة سفر اللاويين وعن السجلّ الكهنوتي (Priestercodex) بشكل عامّ، فإنّ عمر النصّ ليس هو، في رأينا، بالضرورة عمر الطقس؛ فتثبيت سمات الطقوس يمكن أن يكون قد تمّ في وقت متأخّر عن كتابة النصوص، والحال أنّ تلك الطقوس كانت موجودة قبل أن يتمّ التدوين. وبهذا استطعنا تجنّب التساؤل بشأن كلّ طقس عمّا إذا كان ينتمي إلى طقس أقدم منه. حول هشاشة عدد من استنتاجات المدرسة النقديّة، انظر:

هاليفي (جوزيف)، "أبحاث توراتيّة: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء"، **المجلّة الساميّة لدراسة النقوش والتاريخ القديم**، 1898 ، ص 1 ، وما بعدها، 87 وما بعدها، 193 وما بعدها، 289 وما بعدها؛ 1899 ، ص 1 وما بعدها.

Halévy (Joseph), « Recherches bibliques : Influence du code sacerdotal sur les prophètes », *Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, 1898, p. 1 sqq., 97 sqq., 193 sqq., 289 sqq., 1899, p. 1 sqq.

- وحول القُرْبان العبري، انظر الأعمال العامّة:

مونك (سليمان)، **فلسطين: وصف جغرافي وتاريخي وأثري**، باريس، 1845.

نواك (فيلهيلم)، **كتاب الآثار العبريّة**، فرايبورغ ولايبزيغ، 1894 ، ج II، ص 138 وما بعدها؛

بن زنكر (عمانوئيل)، **علم الآثار العبري**، فرايبورغ، 1894 ، ص 431 وما بعدها؛

Munk (Salomon), Palestine: description géographique, historique et archéologique, Paris : Firmin-Didot frères, 1845;

Nowack (Wilhelm), ***Lehrbuch der hebräischen archäologie***, Freiburg und Leipzig : J.C. Mohr (P. Siebeck), 1894, II, p. 138 sqq. ;

Benzinger (Immanuel), ***Hebräiscbe Archäologie***, Freiburg, 1894, p. 431 sqq. ;

- وانظر الأعمال المختصّة:

هوبفيلد (هيرمان)، **كتاب الطبيعة البدائيّة والحقيقيّة للأعياد العبريّة**، هال، 1851 (4 أجزاء).

ريهام (إدوارد)، «حول قُرْبان الخطيئة»، **مجلّة الدراسات اللاهوتيّة والنقد**، 1854.

باخمان (يوهانس)، **الشرائع الثابتة في أسفار موسى الخمسة: قراءة نقديّة جديدة**، برلين، 1858.

أوريلي (كونران فون)، "بعض باكورات العهد القديم في العهد الجديد. عقيدة التصالح"، **مجلّة العلوم الكنسيّة وحياة الكنيسة**، العدد 5، 1884.

مولر (جويل)، **مقال نقدي حول أصل عيدي الفصح والحصاد وتطوّرهما التاريخي**، محاضرة افتتاحيّة، بون، 1884.

شمولر (غوستاف فون)، "جوهر التكفير عن الذنوب في العهد القديم. قرابين التوراة "، **مجلّة الدراسات اللاهوتيّة والنقد**، هامبورغ، 1891.

فولك (فيلهلم)، **حول بعض قرابين الأنبياء في العهد القديم**، دوربات، 1893.

بينتش (برونو)، **قانون القداسة في سفر اللاويين (الآيات XVII-XXVI)**، آرفورت، 1893.

كامبهاوزن (أدولف)، **علاقة القُرْبان البشري بالديانة الإسرائيليّة**، بون، 1896.

Hupfeld (Hermann), De Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione, 4 Teile, Halle: Gebauer, 1851;

Riehm (Eduard), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritik en*, Hamburg, 1854;

Rinck (W. F.), « Ueber das Schuldopfer », *Theologische Studien und Kritiken* , Hamburg, 1855;

Bachmann (Johannes), ***Die Festgesetze des Pentateuchs***, aufs neue kritisch Untersucht, Berlin : W. Schultze, 1858 ;

Kurtz (Johann Heinrich), Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner

gesetzlichen Begründung und Anwendung, Mitau: A. Neumann, 1862;
Riehm (Eduard), ***Der Begriff der Sühne im Alten Testament***, Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1877.
Orelli (Conrad von), «Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen. Versöhnungslehre», *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 5*, 1884;
Müller (Joel), Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwickelung des Pessach und Mazzothfestes, Inaug. Diss., Bonn, 1884.
Schmoller (Gustav von), "Das Wesen der Sühne in der alttestamentlich. Opferthora", *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1891.
Volck (Wilhelm), De nonnullis veteris testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus, Dorpat: C. Mattiensen, 1893.
Baentsch (Bruno), ***Das Heiligkeits-Gesetz Lev. XVII-XXVI***, Erfurt: H. Güther, 1893;
Kamphausen (Adolf), Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, Bonn: Rohr- scheid und Ebbecke, 1896.
- حول النصوص الإنجيليّة المتعلّقة بالقُرْبان، انظر: كومتون (بردمور)، **عظات حول القُرْبان الكاثوليكي وللوضوعات المتّصلة به**، لندن، 1896.
Compton (Berdmore), Sermons on the Catholic Sacrifice and Subjects Connected with it, London: Rivingtons, 1896.

I

تعريف النظام القُرباني ووحدته

قد يكون من المهمّ، قبل المضيّ قدمًا، إعطاء تعريف خارجي للوقائع التي نشير إليها باسم القُربان.

توحي كلمة القُربان على الفور بفكرة التكريس، وهو ما يمكن أن يقودنا إلى الاعتقاد بتطابق المفهومين. ومن المؤكّد بلا شكّ أنّ القُربان يقتضي دومًا تكريسًا؛ ففي كلّ قُربان ينتقل شيء ما من المجال المشترك إلى المجال الديني؛ ويغدو مكرّسًا. لكن التكريسات ليس جميعها من الطبيعة نفسها. فمنها من يستفرغ مفاعيله في الشيء المكرّس إنسانًا كان أو جمادًا، وهذا هو الحال على سبيل المثال في المسح بالزيت. فهل نحن نُكرّس ملكًا في هذه الحالة؟ الحقّ أنّ التغيير لا يطال إلاّ شخصيّة الملك الدينيّة وحدها؛ أمّا خارجها، فلا شيء يتغيّر. وعلى العكس من ذلك، فإنّ التكريس في القُربان يُشِعّ إلى ما يتجاوز الشيء المكرّس؛ فهو يطال من ضمن ما يطال، الشخص المعنوي المتكفّل بمصاريف الحفل. فالمؤمن الذين يُقدّم الأضحية موضوع التكريس، لا يكون عند انتهاء العمليّة كما كان حين بدايتها: إنّه يكتسب طابعًا دينيًّا لم يكن له، أو يتخلّص من عَرَضٍ سلبي كان يُعانيه؛ أو هو يرتفع إلى حال نعمة أو يخرج من حال خطيئة. فهو في هذه أو تلك من الحالتين، يكون قد تغيّر دينيًّا.

ونحن نطلق لفظ المضحّي على من يجني منافع الأضحية أو تطاله

مفاعيلها[1]. وقد يكون هذا المنتفع في بعض الأحيان فردًا[2]، وقد يكون أحيانًا أخرى جماعة[3]، أسرة أو عشيرة أو قبيلة أو أمّة، أو جمعيّة سرية. وحين يكون مجتمعًا، فقد يحدث أن تؤدّي الجماعة وبشكل جماعي وظيفة المضحّي، أي أن تشهد الجماعة برمّتها عمليّة تقديم القُربان[4]، ولكن قد يحدث في بعض الأحيان أيضًا أن تُكلّف الجماعة أحد أعضائها لينوبها في إجراء الطقس، فيمثل ربُّ الأسرة عادة أسرته[5]، ويمثّل القضاةُ المجتمعَ[6]. وهذه هي أولى الخطوات في سلسلة التمثيلات التي تعترضنا في كلّ مرحلة من مراحل القُربَان.

---

(1) - وهو ما يُسمّى «ياجامانا» (yajamana) في النصوص السنسكريتيّة. ولنلاحظ استخدام هذه الكلمة، وهي صيغة الفاعل من الفعل ياج (yaj) بمعنى ضحّى. فالمضحّي، بالنسبة إلى المؤلّفين الهندوس، هو الشخص الذي ينتظر انعكاس تأثيرات أفعاله على نفسه. (قارن بين الصيغة الفيديّة: "يا ياجاماهي" (*ye yajâmahe*) بمعنى "نُضحّي من أجلنا"، وبين الصيغة الأفستيّة "يازاميد" (*yazamaide*). انظر: هيلبرندت (ألفريد)، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، ستراسبورغ، 1897، ص 11.

- ومنافع هذه القرابين، كما نرى، هي أفعال مضادّة ضروريّة للطقس. فهي ليست بسبب إرادة إلهيّة حرّة أدخلها اللاهوت تدريجيًا بين الفعل الديني وعواقبه. ومن هنا يغدو من المفهوم إهمالنا بعض المسائل التي تستدعي فرضية القُربان- الهبة وتدخّل الآلهة بصفة شخصيّة.

Hillebrandt (Alfred), ***Ritual-Litteratur Vedische Opfer Und Zauber***, Strassburg: Karl J. Trübner, 1897, p. 11.

(2) - هذه هي الحالة المعتادة في القُربَان الهندوسي، وهو طقس فردي ما أمكن ذلك.

(3) - مثلاً: هوميروس، **الإلياذة**، باريس، 1843، I، 313 وما بعدها.

Homère, ***Iliade***, Traduit par Eugène Bareste, Paris : Lavigne, 1843, A, 313.

(4) - هذه هي على وجه الخصوص حالة القرابين الطوطميّة بحقّ، وتلك التي تؤدّي فيها الجماعة بنفسها دور المضحّي، فتقتل الضحيّة وتمزّقها وتلتهمها. وهي كذلك حالة عدد كبير من القرابين البشريّة، وخاصة تلك التي تُؤكّل فيها لحوم البشر، لكن قد يُكتفى في كثير من الأحيان بمجرّد شهود الطقس.

(5) - في الهند القديمة كان ربّ البيت أو «الغراپالي» (grhapali) يقوم في بعض الأحيان بالتضحية عن جميع أفراد عائلته. وحين لا يكون سوى مشارك في الاحتفالات، فإنّ عائلته وزوجته (التي تشهد القرابين الكبرى) تتلقّى بعض البركات.

(6) - حسب النبيّ حزقيال، فإنّ الرئيس (الناسي = رأس الجالوت) هو من يتكفّل بمصاريف القرابين في الأعياد، ويوفّر السكوبات والأضاحي. انظر: **حزقيال**، XLV، 17؛ **أيّام ثاني**، XXXI، 3:

(وَعَلَى الرَّئِيسِ تَكُونُ الْمُحْرَقَاتُ وَالتَّقْدِمَةُ وَالسَّكِيبُ فِي الأَعْيَادِ وَفِي الشُّهُورِ وَفِي السُّبُوتِ وَفِي كُلِّ مَوَاسِمِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ. وَهُوَ يَعْمَلُ ذَبِيحَةَ الْخَطِيَّةِ وَالتَّقْدِمَةَ وَالْمُحْرَقَةَ وَذَبَائِحَ السَّلاَمَةِ، لِلْكَفَّارَةِ عَنْ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ) (**حزقيال**، XLV، 17).

(وَتَبَرَّعَ الْمَلِكُ بِحِصَّةٍ مِنْ مَالِهِ لِلْمُحْرَقَاتِ الصَّبَاحِيَّةِ وَالْمَسَائِيَّةِ، وَمُحْرَقَاتِ أَيَّامِ السَّبْتِ وَمَطَالِعِ الأَشْهُرِ وَالأَعْيَادِ، كَمَا هُوَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي شَرِيعَةِ الرَّبِّ) (**أيّام ثاني**، XXXI، 3).

إضافة من المترجم: رأس الجالوت (في العبريّة: روش ها جولاه ראש גלות) هو لفظ آرامي (ريش جالوتا ריש גלותא) بمعنى "رأس الجالية" أي رئيس اليهود الذين كانوا في بابل زمن السبي، ومنه أخذ العرب لفظ "رأس الجالوت" الذي نجده في كتب التراث العربي بمعنى الحاكم على اليهود بعد خراب بيت المقدس.

ومع ذلك، تُوجد حالات لا يشعر فيها المضحّي بتأثيرات تكريس القُربَان عليه بصفة مباشرة، بل من خلال بعض الأشياء التي تتعلّق بشكل أو آخر بشخصه. ففي القُربَان الذي يُرفع بمناسبة بناء بيت[1]، يكون البيت هو المتأثر ويمكن للصفة التي اكتسبها بذلك أن تدوم وأن تنتقل إلى صاحبه الحالي. وفي حالات أخرى، فإنّ التأثير يطال حقل المضحّي، أو النهر الذي عليه عبوره، أو اليمين الذي حلفه، أو التحالف الذي عقده، إلخ. ونحن نُطلق اسم المواضيع القُربَانية على مختلف هذه الأشياء التي يُقدَّم القُربَان من أجلها. وعلاوة على ذلك، من المهمّ أن نلاحظ أنّ التأثير يطال المضحّي كذلك، بسبب حضوره القُربَان، وبما له فيه من نصيب أو من نفع مرجوّ. فتأثير القُربَان هنا محسوس بصفة خاصّة، لأنّه ينتج تأثيرًا مزدوجًا، الأوّل على الموضوع الذي قُرّب القُربَان من أجله والذي يُراد التأثير فيه، والثاني على الشخص الذي يرغب في إحداث ذاك التأثير ويستدعيه. بل إنّ التأثير قد لا يكون مفيدًا في بعض الأحيان، إلاّ بشرط تحقّق هذه النتيجة المزدوجة. فحين يضحّي ربّ أسرة عند سكن بيته أوّل مرّة، فإنّه لا يكفي أن يكون البيت معدًّا لاستقبال أسرته، بل أن تكون أسرته أيضًا مستعدّة لدخوله[2].

وهنا نرى السمة المميّزة للتكريس في القُربَان؛ وهي أن يلعب الشيء المكرّس دور الوسيط بين المضحّي، أو الموضوع المراد حصوله على منافع القُربَان، وبين الإله الذي يُقدّم إليه القُربَان في العادة. فالاتّصال بين الإنسان والإله لا يتمّ بصفة مباشرة. ومن هنا، فإنّ القُربَان يتمايز عن معظم الوقائع التي يشار إليها باسم «حلف الدّم»[3][*]، والذي يحدث فيه، من خلال تبادل الدّم، انصهار مباشر بين الحياة البشريّة والحياة الإلهيّة[4]. وينطبق هذا القول على بعض حالات تقدمة الشَّعر، إذ يدخل الشخص المضحّي في هذه الحالات أيضًا من خلال تقديم جزء من جسده، في اتّصال

---

(1) - انظر لاحقًا.

(2) - انظر في هذا الكتاب، الهامش 373 حيث سنذكر بشكل خاصّ الأضحيات المقدّمة احتفالاً بقدوم ضيف إلى البيت:
ترمبل (هنري كلاي)، **عهدُ العَتَبَة**، نيويورك، 1896، ص 1 وما بعدها.
Trumbull (Henry Clay), ***The Threshold Covenant***, New York: C. Scribner's sons, 1896, p. 1, sqq.

(3)[*] - كان لعرب الجاهليّة مثيل لهذا الحلف حسب ما تذكر كتب السيرة والتاريخ، ومنه "حلف الأحلاف" أو "حلف لَعَقَة الدّم" الذي عقدته عشيرة بني عبد الدّار من قبيلة قريش، فقد نحرت جَزورًا (ناقة) وتداعى أهل العشيرة إلى غمس الأيادي في الدّم ولعقها لكي ينعقد الحلف [المترجم].

(4) - حول «حلف الدّم» وكيفيّة ارتباطه بالقُربَان، انظر: روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، المحاضرة XI؛ ترمبل، **عهدُ العَتَبَة**، م.م.س.

مباشر مع الإله[1]. وبما أنّه لا شكّ في وجود صلات بين هذه الطقوس وبين القُربان، فإنّ ذلك يوجب التمييز بينهما.

ولكنّ هذه الخاصيّة الأولى غير كافية، لأنّها لا تميّز القُربان عن هذه الوقائع غير المحدّدة بوضوح، والتي يناسبها اسم التقدمات. ذلك أنّه لا توجد تقدمة لا يتوسّط فيها الشيء المكرّس بين الإله والمضحّي، ولا يتأثّر فيها هذا الأخير بالتكريس. ولكن إذا كان كلّ قُربان هو بالفعل تقدمة، فإنّ التقدمات تختلف في النوع، فتارة تكون مجرّد نذر يمكن أن يُكرّس لخدمة الإله، غير أنّ التكريس لا يُغيّر من طبيعته في شيء بمجرّد نقله إلى المجال الديني: فتقدمات البواكير التي كانت تقدّم إلى المعبد، كانت تظلّ فيه على حالها وتغدو من نصيب الكهنة. وفي حالات أخرى، فإنّ التكريس على العكس من ذلك، يدمّر الشيء المقدّم. ففي حالة تقديم حيوان إلى المذبح، فإنّ الهدف المنشود لا يتحقّق إلاّ بذبحه أو تقطيعه أو حرقه، أي باختصار التضحية به. ومن ثمّ يكون الشيء المدمّر هو الضحيّة. وواضح أنّ هذا النوع من التقدمات هو ما ينبغي أن نخصّه باسم القُربان. ومن هنا نرى أنّ الفرق بين هذين النوعين من العمليّات يكمن في تفاوت الخطورة وتفاوت الفعاليّة. ففي حالة القُربان، تكون الطاقات الدينيّة المطلوبة أشدّ؛ ومن هنا قوّتها التدميريّة.

وفي مثل هذه الشروط، يجب أن نطلق اسم القُربان على كلّ تقدمة وإن كانت نباتيّة كلّما تمّ إتلافها أو إتلاف جزء منها، حتّى وإن كان الشائع تخصيص تسمية القُربان حصرًا للأضاحي الدمويّة، وهذا تعسّف واضح في تضييق معنى الكلمة. ذلك أنّ آليّة التكريس في جميع الحالات هي ذاتها، ولا يوجد بالتالي أيّ سبب موضوعي لمثل هذا التمييز. وبهذا، فإن المِنحا (minhâ) العبريّة هي تقدمة من الدقيق والفطير[2]؛ وهي ترافق

---

(1) - حول تكريس الشَّعر، انظر: ويلكن (جورج ألكسندر)، «حول تقدمات الشَّعر وبعض عادات الحِداد الأخرى عند شعبي إندونيسيا»، **المجلّة الاستعمارية الدوليّة**، 1884؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 324 وما بعدها. وانظر: سيدني هارتلاند، **أسطورة بيرسيوس**، م.م.س، ج II، ص 215.

(2) - **لاويّون**، II ،1 وما بعدها؛ **لاويّون**، VI ،8 وما بعدها؛ **لاويّون**، IX ،3-4؛ **لاويّون**، X ،12 وما بعدها؛ **خروج**، XXIII، 18-19؛ **خروج**، XXXIV ،25)؛ **عاموس**، IV، 5:

(وَإذَا قَدَّمَ أَحَدٌ لِلرَّبِّ تَقْدِمَةً مِن حِنطَةٍ، فَلْتَكُن مِن دَقِيقٍ يَسكُبُ عَلَيهَا زَيْتًا وَيَضَعُ عَلَيهَا لُبَانًا، ثُمَّ يُحضِرُهَا إِلَى أَبْنَاءِ هَرُونَ الكَهَنَةِ، فَيَملأُ الكَاهِنُ قَبضَتَهُ مِن دَقِيقِ التَّقْدِمَةِ وَزَيتِهَا مَعَ كُلِّ لُبَانِهَا وَيُوقِدُهَا الكَاهِنُ تَذْكَارًا عَلَى المَذبَحِ، فَتَكُونُ وَقُودَ مُحرَقَةٍ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَ. أَمَّا بَقِيَّةُ التَّقْدِمَةِ فَتَكُونُ مِن نَصِيبِ هَرُونَ وَأَبنَائِهِ، فَهِيَ تَقدِمَةُ مُحرَقَةٍ مُقَدَّسَةٍ لِلرَّبِّ) (**لاويّون**، II، 1-3).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: وَهَذَا مَا تُوصِي بِهِ هَرُونَ وَأَبنَاءَهُ بِشَأنِ شَرِيعَةِ تَقدِمَةِ المُحرَقَةِ: تُترَكُ المُحرَقَةُ عَلَى المَوقِدَةِ فَوقَ المَذبَحِ كُلَّ اللَّيلِ حَتَّى الصَّبَاحِ، وَنَارُ المَذبَحِ تَتَوَهَّجُ عَلَيهِ. ثُمَّ يَرتَدِي الكَاهِنُ ثَوبَهُ وَسَرَاوِيلَهُ

بعض القرابين، وهي أيضًا قُرَبان مثلها، حتّى أنّ سفر اللاويّين لا يميّزها عن القرابين[1]. إنّها تشمل الطقوس نفسها، إذ يتمّ إتلاف جزء منها على نار المذبح، بينما يُؤكل الباقي كُلّيًا أو جُزئيًّا من قبل الكهنة. وفي اليونان[2]، لم تكن بعض الآلهة تقبل في هياكلها إلاّ التقدمات النباتيّة[3]؛ وهذا يعني أنّه

الكَتّانيّة، وَيُنَظِّفُ المَذْبَحَ مِنْ رَمَادِ المُحْرَقَةِ وَيَضَعُهُ إِلَى جَانِبِ المَذْبَحِ. ثُمَّ يَسْتَبْدِلُ مَلابِسَهُ بِمَلابِسَ أُخْرَى، وَيَحْمِلُ هَذَا الرَّمَادَ إِلَى خَارِجِ المُخَيَّمِ إِلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ. وَتَظَلُّ النَّارُ فِي غُضُونِ ذَلِكَ تَتَوَهَّجُ عَلَى المَذْبَحِ لا تُطْفَأُ، لِكَيْ يُشْعِلَ الكَاهِنُ بِهَا حَطَبًا كُلَّ صَبَاحٍ، وَيُرَتِّبَ عَلَيْهَا المُحْرَقَةَ، وَيُوقِدَ عَلَيْهَا شَحْمَ ذَبِيحَةِ السَّلامِ اليَوْمِيَّةِ. لِتَبْقَ النَّارُ دَائِمًا مُتَّقِدَةً عَلَى المَذْبَحِ، لا تَنْطَفِئْ أَبَدًا) (**لاويون**، VI، 8-13).

(وَقُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: خُذُوا تَيْسًا مِنَ المَعْزِ لِذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ، وَثَوْرًا وَخَرُوفًا حَوْلِيَّيْنِ سَلِيمَيْنِ لِمُحْرَقَةٍ، وَثَوْرًا وَكَبْشًا لِقُرْبَانِ سَلامٍ، لِلذَّبْحِ فِي حَضْرَةِ الرَّبِّ، وَتَقْدِمَةً مِنْ دَقِيقٍ مَعْجُونٍ بِالزَّيْتِ، لأَنَّ الرَّبَّ سَيَتَجَلَّى لَكُمُ اليَوْمَ) (**لاويون**، IX، 3-4).

(وَقَالَ مُوسَى لِهَرُونَ وَابْنَيْهِ البَاقِيَيْنِ، أَلِعَازَارَ وَإِيثَامَارَ: خُذُوا مَا تَبَقَّى مِنْ تَقْدِمَةِ الدَّقِيقِ المُقَرَّبَةِ إِلَى الرَّبِّ وَكُلُوهَا فَطِيرًا إِلَى جِوَارِ المَذْبَحِ، لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ. كُلُوهَا فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ لأَنَّهَا نَصِيبُكَ وَنَصِيبُ ابْنَيْكَ مِنْ مُحْرَقَاتِ الرَّبِّ، لأَنِّي هَكَذَا أُمِرْتُ. وَأَمَّا الصَّدْرُ لِلتَّرْجِيحِ وَالسَّاقُ اليُمْنَى لِلتَّقْدِمَةِ، فَكُلْهَا أَنْتَ وَبَنُوكَ وَبَنَاتُكَ فِي مَكَانٍ طَاهِرٍ، لأَنَّهَا نَصِيبُكَ وَنَصِيبُ أَبْنَائِكَ مِنْ ذَبَائِحِ سَلامِ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. عِنْدَمَا يَأْتِي الشَّعْبُ بِسَاقِ التَّقْدِمَةِ وَصَدْرِ التَّرْجِيحِ وَوَقَائِدِ الشَّحْمِ لِتَرْجِيحِهَا أَمَامَ الرَّبِّ، يُصْبِحَانِ مِنْ نَصِيبِكَ وَنَصِيبِ أَبْنَائِكَ، فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ) (**لاويون**، X، 12-15).

(لا تُقَرِّبْ لِي دَمَ ذَبِيحَةٍ مَعَ خُبْزٍ مُخْتَمِرٍ، وَلا يَبِتْ شَحْمُ ذَبَائِحِ عِيدِي إِلَى صَبَاحِ الغَدِ. أَحْضِرْ أَجْوَدَ بَاكُورَةِ أَرْضِكَ إِلَى بَيْتِ إِلَهِكَ) (**خروج**، XXIII، 18-19).

(لا تُقَرِّبْ دَمَ ذَبِيحَةٍ مَعَ عَجِينٍ مُخْتَمِرٍ. وَلا تَتْرُكْ شَيْئًا مِنْ ذَبِيحَةِ الفِصْحِ إِلَى اليَوْمِ التَّالِي. تُحْضِرُ إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ إِلَهِكَ بَاكُورَةَ ثِمَارِ أَرْضِكَ) (**خروج**، XXXIV، 25-26).

(قَدِّمُوا مِنَ الخَمِيرِ قُرْبَانَ شُكْرٍ، وَأَعْلِنُوا مُتَبَاهِينَ عَنْ تَقْدِمَاتِكُمُ التَّطَوُّعِيَّةِ، وَتَفَاخَرُوا بِهَا، لأَنَّ هَذَا مَا تُحِبُّونَ أَنْ تَفْعَلُوهُ يَا شَعْبَ إِسْرَائِيلَ، يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ) (**عاموس**، IV، 5).

- تلعب المِنحا (التقدمة) وظيفة القُربان، حتّى أنّ مِنحا دون زيت أو بخور (**لاويون**، V، 11) تحلّ محلّ حطآه (الخطيئة) وتحمل الاسم نفسه. وغالبًا ما يُتحدَّث عن المِنحا (التقدمة) بالمعنى العامّ للقُربان، وعلى سبيل المثال: **سفر الملوك الأوّل**، XVIII، 29: (وَإِنْ كَانَ المُذْنِبُ أَفْقَرَ مِنْ أَنْ يُقَدِّمَ يَمَامَتَيْنِ أَوْ فَرْخَيْ حَمَامٍ، فَلْيُحْضِرْ قُرْبَانًا عَنْ خَطِيئَتِهِ. عُشْرَ الإِيفَةِ [نَحْوَ لِتْرَيْنِ وَنِصْفِ اللِّتْرِ] مِنْ دَقِيقٍ نَاعِمٍ، لا يَضَعْ عَلَيْهِ زَيْتًا أَوْ لُبَانًا، لأَنَّهُ قُرْبَانُ خَطِيئَةٍ).

- وعلى العكس من ذلك، نجد في نقش مرسيليا لفظ زباح (ذبيحة) كما لفظ مِنحا بعنيان تقدمات نباتيّة. انظر: مونك (سليمان)، **نقش مرسيليا الفينيقي**، باريس، 1848، 165، 12.1؛ 165، 14.1؛ 167، 9.1 و10.

Munk (Salomon), ***L'inscription phénicienne de Marseille***, traduite et commentée par S. Munk, Paris : Imprimerie Royale, 1848 (Extrait du *journal asiatique*, n° 19, 1847), 165, 1. 12; 1. 14; 167, 1. 9 et 10.

(1) - **لاويون**، II.

(2) - أرسطوفان، **بلوتوس، أو التوزيع العادل للثروات**، ترجمه إلى الفرنسيّة: أميدي فلوري، باريس، 1898، ص 659؛ ستنجل (بول)، **أثريات الشعائر اليونانيّة**، الطبعة 2، ميونيخ، 1898، ص 89 وما بعدها.

Aristophane, ***Plutus, ou L'égale répartition des richesses***, traduit par Amédée Fleury, Paris : Ledoyen, 1851, p. 659 ssq.

Stengel (Paul), ***Die griechischen Kultusaltertümer***, 2e édit., München :Beck, 1898, p. 89 sqq.

(3) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، ليدن، 1886، ج II، ص 29؛ **ديوجانس**

كانت تُوجد طقوس قُرَبانيّة لا تشمل تقدمات حيوانيّة، ومن ذلك سكب النبيذ واللبن أو غيرهما من السوائل[1]. لقد كانت التقدمات النباتيّة تخضع في اليونان[2] للتميزات نفسها التي تخضع لها الذبائح[3]؛ بل قد يحدث أن تُستبدل بها[4]. وقد شعر الهندوس بوضوح باختلاف هذه العمليّات حتى أنّهم حدّدوا ماهيّة الأشياء التي تُقدّم في كلّ حالة، كما اعتُبرت جميعها حيّة وتعاملوا معها على هذا الأساس. وبهذا، فإنّهم يقومون عند سحق الحبوب خلال قُرْبان احتفالي، بالتضرّع إليها لكي لا تنتقم من المضحّي لما فعله بها من شرّ. وعند وضع أقراص الفطير في الفُرن من أجل إنضاجها، فإنّه يُطلب منها أن لا تنكسر[5]، كما يُتضرّع إليها حين قطعها بأن لا تُؤذي

اللايرتي، **حياة فلاسفة العصور القديمة ومذاهبهم**، باريس، 1847، الكتاب VIII، 13 (ديلوس)؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 92؛ بلينيوس الأكبر، **التاريخ الطبيعي**، باريس، 1848-1850، XVIII، 7؛ برسيوس (أيلوس برسيوس فلاكوس)، **القصائد الهجائيّة لجرسيوس ويوفيناليوس**، باريس، 1846، II، 48.

Porphyrius Tyrius, ***De abstinentia ab esu animalium***, Leiden : J. E. Paddenburg, 1886, II, p. 29.

Diogène Laërtius, ***Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité***, tarduit par Ch. Zevort, Paris : Charpentier, 1847, Livre VIII, 13 (Delos).

Pline, ***Histoire Naturelle***, traduit par Émile Littré, Paris : Dubochet, 1848-1850, XVIII, 7.

Perse (Aulus Persius Flaccus), ***Satires de Juvénal et de Perse***, traduites en vers francais par Jules Lacroix, Paris : Firmin Didot Frères, 1846, II, 48.

(1) - يرى روبرتسون سميث (**ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 230 وما بعدها) في سكوبات الخمر والزيت الطقسيّة الساميّة ما يوازي دماء الأضحيات الحيوانيّة.

(2) - برنهاردي (كورت)، **إراقة الخمر عند هوميروس**، لايبزيغ، 1885.

- فريتز (هانز فون)، **إراقة الخمر عند قدماء اليونان**، برلين، 1893.

Bernhardi (Kurt), ***Trankopfer bei Homer***, Leipzig: Trübner & Co, 1885.

Fritze (Hans von), ***De libatione veterum Graecorum***, Berolini: Richard Heinrich, 1893.

(3) -νηφάλια و μελίχρατον ، انظر: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 93، ص 111. وانظر أيضًا: فريزر (جيمس جورج)، **وصف بوسانياس لليونان**، لندن، 1898، ج 3، ص 583.

Frazer (James George), ***Pausanias's Description of Greece***, London: Macmillan, 1898, t. III, p. 583.

(4) - ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 99.

- وقد عوّض سكب النبيذ في بعض الممارسات الحالية بعض القرابين القديمة. انظر مثالًا على ذلك، في: باهلمان (بول)، **حكايات بلاد مونستر وأساطيرها وأغانيها وعاداتها**، مونستر، 1898، ص 341. وانظر: سارتوري (بول)، "حول قُرْبان البناء"، **مجلّة النياسة**، العدد 1898، XXX، ص 25.

Bahlmann (Paul), Münsterländische Märchen, Sagen, Lieder und Gebräuche, Münster: I. Seiling, 1898, p. 341.

Sartori (Paul), « Ueber das Bauopfer », *Zeitschrift fur Ethnologie*, XXX, 1898, p. 25.

(5) - انظر النصوص المذكورة عند: هيلبرندت (ألفريد)، **القُرْبان الهندي القديم**، جينا، 1880، ص 42-43.

المضحّي والكهنة. وعند سكب لبن (وجميع سكوبات الهندوس تتمّ باللبن أو بأحد مشتقاته)، فإنّ ما يُقدّم ليس شيئًا بلا روح، بل هو البقرة نفسها في جوهرها السائل، في نسغها، في خصوبتها[1].

وهكذا نصل في النهاية إلى التعريف التالي: القُربان هو عمل دينيّ يُغيّر، من خلال تكريس ضحيّة، الحالة المعنويّة للشّخص الذي يقوم به أو حالة بعض الأشياء التي تتعلّق به[2].

واختصارًا للمسألة، سنطلق اسم القرابين الشخصيّة على القرابين التي تؤثّر مباشرة في شخصيّة المضحّي؛ واسم القرابين الموضوعيّة على القرابين التي تتلقّى فيها الأشياء، عينًا كانت أم صورةً، وعلى الفور، الفعل القُرباني.

ومن مزايا هذا التعريف أنّه لا يحدّد موضوع بحثنا فحسب، بل هو

Hillebrandt (Alfred), ***Das altindische Neu- und Vollmondsopfer***, Jena: G. Fischer, 1880, p. 42, 43.

هيلبرندت (ألفريد)، **القُرْبان الهندي القديم**، جينا، 1880، ص 42-43.

(1) - هل عوّضت هذه التقدمات النباتيّة الذبائح الدمويّة، كما تريده الصيغة الرومانيّة (*in sacris simulata pro veris accipi*) [يُرتَّب المقدّس لكي يُقبَل الواقع-م]؟. انظر: سرفيوس (موروس سرفيوس هونوراتوس)، **تعليقات على قصائد فرجيل**، ليبزيغ، 1881، ج II، السطر 116؛ فيستوس (بومبيوس)، **في معاني الألفاظ**، باريس، 1846، ص 360، ب.

- فقد كان من المرجح، بلا شكّ، أن نتخيّل تحوّلًا تدريجيًا من القُربان البشري إلى الذبيحة الحيوانيّة، ثمّ من الذبيحة الحيوانية إلى التضحية بتماثيل تمثّل الحيوانات، ومن ثمّ، أخيرًا، إلى تقدمات الفطير. قد يكون من الممكن، في بعض الحالات غير المعروفة جيّدًا، أن يكون إدخال طقوس جديدة قد أدّى إلى هذه البدائل، لكن لا شيء يسمح بتعميم هذه الحقائق. بل إنّ تاريخ بعض القرابين يفيد تعاقبًا عكسيًا، فالحيوانات المصنوعة من العجين التي يُضحّى بها في بعض الأعياد الزراعيّة كانت صور شياطين زراعيّة ولم تكن صور أضاحٍ حيوانيّة. وسيبيّن تحليل هذه الاحتفالات لاحقًا أسباب ذلك.

Maurus Servius Honoratus, ***In Vergilii carmina comentarii***, Leipzig: Trübner & Co, 1881, II, 116.

Festus (Sextus Pompeius), ***Festus grammaticus*** (*De la signification des mots*), traduit pour la première fois en français par : M. A. Savagner, Paris : Panckoucke, 1846.

(2) - ويترتّب على هذا التعريف وجود تشابهات واختلافات بين العقوبة الدينيّة والقُرْبان (على الأقلّ القُرْبان التكفيري). فالعقوبة الدينيّة، تنطوي هي أيضًا على تكريس (*consecratio bonorum et capitis*)؛ وهي أيضًا تدمير ينتج عن ذلك التكريس. كما أنّ طقوسها تشبه إلى حدّ كبير طقوس القُرْبان إلى حدّ رأى فيها روبرتسون سميث أحد نماذج قُرْبان التكفير. غير أنّه في حالة العقوبة، ينصبّ عنف التكريس مباشرة على الشخص الذي ارتكب الخطيئة، وهو يقوم به بنفسه على نفسه؛ أمّا في حالة قُرْبان الكفّارة، فيتمّ على العكس من ذلك، استبدال الشخص بضحيّة تُحمّل ذنب الجاني وتُعاقب بدلًا منه. ومع ذلك، وبما أنّ المجتمع قد تلوّث بالخطيئة، فإنّ العقوبة تمثّل له في الوقت نفسه وسيلة للتطهّر من اللوثة التي أصابته، وبذلك يلعب الجاني في نظر روبرتسون سميث دور القُرْبان التكفيري، وهو ما يمكّننا من القول بوجود عقوبة وقُرْبان في الوقت نفسه.

يركّزه على نقطة بالغة الأهميّة: فهو يفترض وحدة عامّة للقرابين. وهكذا، وكما توقّعنا، فإنّنا حين أخذنا على روبرتسون سميث اختزاله القُرْبان التكفيري في القُرْبان الإيلافي، فإنّ ذلك لم يكن لإثبات التنوّع الأصلي والبدئي للأنظمة القُرْبانيّة، بل لإثبات أنّ وحدتها، رغم أنّها حقيقيّة، إلاّ أنّها ليست كما كان هو يتمثّلها.

ولكن هذه النتيجة الأولى تبدو متناقضة مع التنوّع البالغ الذي تبدو عليه أشكال القرابين للوهلة الأولى. فمناسبات التضحية لا عدّ لها، والآثار المرجوّة منها متباينة أشدّ التباين، ولعمري أنّ تعدّد الأغراض يعني بالضرورة تعدّد الوسائل. ولهذا فقد جرت العادة وخاصّة في ألمانيا، بتقسيم القرابين إلى عدد من الأصناف المتمايزة: فنتحدّث، على سبيل المثال، على القرابين التكفيريّة (Sühnopfer)، وقرابين الشكر (Dankopfer)، وقرابين الطلب (Bittopfer)، وما إلى ذلك. ولكن حدود هذه الفئات في الواقع غائمة ومتشابكة ولا يمكن تمييزها في كثير من الأحيان، إذ نجد نفس الممارسات تقريبًا تتكرّر في جميعها بدرجة أو أخرى. لذا، فلن نلزم أنفسنا بأيّ تصنيف من هذه التصنيفات الشائعة، إذ هي غير ناتجة في رأينا عن بحث منهجي. ودون محاولة اجتراح تصنيف جديد سيكون معرّضًا بدوره إلى نفس الاعتراضات، سنكتفي هنا من أجل أخذ فكرة عن تنوّع القرابين، باقتراض أحد التصنيفات التي قدّمتها النصوص الهندوسيّة.

ولعلّ أعظم التصنيفات فائدة هو ذاك الذي يقسم القرابين إلى «قرابين ثابتة» و«قرابين عَرَضيّة»[1]. والقرابين العَرَضيّة هي بالدرجة الأولى قرابين

(1) - مولر (ماكس)، «الجنائز عند البراهمة»، **مجلّة الجمعيّة الشرقيّة الألمانيّة**، المجلّد التاسع، 1847، ص LXIII؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، 1، 2، 10 و 12 وشروح ماهيدهارا (Mahidhara) في الموضع نفسه وخاصّة في 11، وانظر: شرح كولوكا (Kulluka) لقوانين مانو، في: بوهلر (جورج)، **كتب الشرق المقدّسة: قوانين مانو**، المجلّد XXV، أكسفورد، 1886، 2، 25؛ **الفيدانتا سارا**، 7 وما بعدها؛ بوهتلينغك (أوتو فون)، **منتخبات أدبيّة من اللغة السنسكريتيّة**، سان بطرسبرغ، الأكاديميّة الإمبراطوريّة للعلوم، 1845، ص 254-255.

- لكن يبدو أنّ هذا التصنيف غير معترف به إلاّ من قبل مرجعيّات جدّ متأخّرة، بينما تعود الأخرى إلى أقدم النصوص. ولكنّنا نجدها بالفعل في المجموعات الليتورجيّة التي تميّز الصيغ المضبوطة (ياجوس yajus)، أي صيغ الطقوس الاختياريّة (الكامستياجيا Kâmyestiyajyâs)، وصيغ الطقوس التكفيريّة (براياشيطاني prayaçcittâni). وهي موجودة في البراهمانات (مثل تياتريّا براهمانا) التي تخصّص مقاطع طويلة سواء للتكفير عن الذنوب، أو الأمنيات الخاصّة، أو القرابين الضروريّة. وأخيرًا، فإنّ السوترات تميّز باستمرار بين الطقوس الثابتة (نيلياني nilyâni) وهي إلزاميّة ودوريّة، والطقوس الاختياريّة (كمياني Kamyâni) وهي عرضيّة (نايميتيكاني Naimittikâni) وتكفيريّة. وهذه التقسيمات موجودة سواء في الطقوس الرسميّة أو المنزليّة (انظر: أولدنبرغ (هيرمان)، "عرض لمحتوى غريهيا سوترا"، في: **كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، XXX، ص 306-307). كما

أسراريّة (samskâr)، أي القرابين التي تُصاحب اللحظات الحاسمة في الحياة. ويدخل بعض هذه القرابين في إطار الطقوس المحليّة (المعروضة في غرهيا سوترا) والتي تُقام عند الولادة، وفي العقيقة (قصّ شعر الوليد لأوّل مرّة)، أو عند فقدان عزيز، وعند الزواج، إلخ، بينما يدخل البعض الآخر ضمن الطقوس الرسميّة، وهي مسح الملك بالزيت وما يصحبه من قُرْبان يمنحه الصفة الدينيّة والمدنيّة التي تُعتبر أسمى الصفات[1]. وفي درجة ثانية، نجد "القرابين النذريّة" ذات الطبيعة العَرَضيّة الواضحة[2]؛ وأخيرًا "القرابين العلاجيّة" و"القرابين التكفيريّة".

أمّا بالنسبة إلى القرابين الثابتة (نتياني nityâni) أو إذا شئنا «القرابين الدوريّة»، فهي مرتبطة بأوقات ثابتة في الزمان ومستقلّة عن إرادة البشر وتقلّب الظروف. وهذه هي حال القُرْبان اليومي، والقُرْبان الخاصّ بولادة القمر وباكتماله، وقرابين الاحتفالات الموسميّة والرعويّة، وقرابين تقديم الباكورات في نهاية العام. وعادة ما تكون جميعها حاضرة في الطقوس الرسميّة وفي الطقوس المنزليّة، مع ما يفرضه الطابع الرسمي أو العائلي عليها من اختلافات.

تتضمن هذه النصوص أيضًا مقاطع تتعلّق بالظقوس العلاجيّة (بهايسجياني Bhaisajyâni) بالتوازي مع تلك التي تعرفنا بها الكوشيكا سوترا. انظر: بلومفيلد (موريس)، «الكوشيكا سوترا في الأثرفيدا»، **مجلّة الجمعيّة الشرقيّة الأمريكيّة**، XIV، 1890)، بحيث تم توزيع القرابين، من البداية، وفقًا لهذا التقسيم، الذي لم يغذ واعيًا إلا لاحقًا.

Müller (Max), “Die Todtenbestattung bei den Brahmanen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. IX, 1847, p. LXIII.

Bühler (George), ***The Laws of Manus, in Sacred Books of the East***, Vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1886, 2, 25.

Böhtlingk (Otto von), in Sanskrit-Chrestomathie, St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1845, p. 254, 255).

Bloomfield (Maurice), “The Kāuçika-Sūtra of the Atharva-Veda”, *Journal of the American Oriental Society*, XIV, 1890.

Oldenberg (Hermann), « Survey of the Contents of the Grihya-Sûtras », in ***Sacred Books of the East***, op. cit., XXX, pp. 306-307.

(1) - فيبر (ألبرشت)، «حول الفاجابيا»، **محاضر الأكاديميّة الملكيّة البروسيّة للعلوم في برلين**، المجلّد XXXIX، برلين، 1892، ص 765 وما يليها. وانظر: هيلبرندت (ألفريد)، **الأساطير الفيديّة**، بريسلاو، 1890، ج I، ص 247.

Weber (Albrecht), “Uber den Vajapeya”, Sit- zungsberichte der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXIX, 1892, p. 765 sq. Hillebrandt (Alfred), ***Vedische Mythologie***, Breslau: W. Koebner, 1890, I, 247).

(2) - على سبيل المثال، من أجل الإنجاب، أو العيش طويلاً (هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، §58، §66). وهذه القرابين كثيرة العدد ولا حصر لها، وهي أكثر ممّا تقدّمه لنا النصوص المنشورة.

ومن هنا يمكننا أن نرى تعدّد المناسبات التي استخدم فيها البراهمة القرابين. لكنّهم شعروا في نفس الوقت وكأحسن ما يكون بوحدتها، إلى درجة جعلوا تلك الوحدة أساس نظريّتهم. فجميع نصوص الطقوس الرسميّة تقريبًا تجري على نفس النسق: إنّها عرض لشعيرة أساسيّة، مع تنويع تدريجي يجعلها تستجيب لمختلف الاحتياجات[1]. وهكذا تنطلق الشروتا سوترا، والبراهمانا التي تتضمّن التعليق عليها، من الوصف العامّ لمجمل الطقوس التي تشكّل قُربَان الفطير وصولًا إلى قُربَان ميلاد الهلال وقُربَان اكتمال البدر، وهو نفس المخطّط الذي يُكيّف كلّ مرّة حسب الظروف مع جميع الاحتفالات التي تتضمّن قُربَان فطير. وهكذا يُشكّل قُربَان الفطير الاحتفال الأساسي للأعياد الموسميّة على اختلافها وتعدّدها (قرابين للطبيعة، قرابين تطهّر، قرابين استهلاك بواكير الحقول، إلخ)، وكذلك لسلسلة كاملة من القرابين النذريّة[2]. ولا يتعلّق الأمر هنا بعرض مُتقَن للنظام القُربَاني فحسب، بل كذلك بشعور حقيقي بمرونة هذا النظام. ولنأخذ القُربَان الحيواني الاحتفالي، فهو يُقام إمّا وحده مفردًا أو مشتركًا مع قرابين أخرى في أشدّ الحالات تنوّعًا: من الاحتفالات الدوريّة للطبيعة والنبات، وطقوس المناسبات العَرَضيّة، وأثناء بناء مذبح، وصولًا إلى الطقوس المخصّصة لافتداء النفس. ولنخصّص الحديث هنا عن قُربَان السوما[3] لنقول بما أنّ نبتة السوما لا يمكن تقديمها قُربَانًا إلاّ في فصل الربيع، فإنّ الاحتفال بذلك لا يمكن إلاّ أن يكون دوريًّا[4]، ولكنّها مع ذلك تُقدّم من أجل العديد من الأغراض التي قد تكون مستقلّة عن الرغبات والمناسبات أحيانًا ومرتبطة بها أحيانًا أخرى: فهي تُقدّم في كلّ ربيع، وعند تكريس الملك، ومن أجل بلوغ رتبة اجتماعيّة أعلى، ولكي يدرأ الناس الأخطار والأمراض والبلايا عنهم ويجلبون السعادة لهم ولذويهم. وبالمثل، فقد يكون لبعض الشعائر من النوع المقابل نفس القصد: فلا بدّ أن تكون الأسباب الداخليّة التي كانت وراء

---

(1) - والمبدأ صارم لدرجة أنّها تعرض شعيرة القُربَان قبل عرض شعيرة بناء المذبح. انظر: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، § 59.

(2) - هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، § 66.

(3) - هكذا نترجم كلمة «سوما» الموجودة في الاسم المركّب «سوماياجنا» (somayajña) كاسم علم. فالمصطلح غير قابل للترجمة، لأنّ كلمة سوما تشير إلى كلّ من الضحيّة النباتيّة، والإله الذي يُطلقه القُربَان، والإله المضحى به. وبعد هذا التوضيح، نحتفظ باختيارنا.

(4) - لا تُقدّم السوما قُربَانًا إلّا حين إزهارها في الربيع. انظر: ويلسون (هوراس هايمان)، **مخطوطات باللّغة السنسكريتيّة جمعها هوراس هايمان ويلسون (من القرن الخامس عشر إلى التاسع عشر)**، مكتبة بودليان، جامعة أكسفورد، مجموعة ويلسون 453، ص 137.
Wilson (Horace Hayman), ***Sanskrit manuscripts collected by Horace Hayman Wilson (15th- 19th century)***, Bodleian Library, University of Oxford, MSS. Wilson 453, f° 137.

تضحية البراهمة بالبقرة العقيمة إلى الإله "رودرا"، إله الشرّ، هي نفسها التي دعت إلى التضحية بالتيس للإلهين السماويّين الخيّرين، "أغني" و"سوما"[1].

وتُقدّم الطقوس العبريّة أمثلة لا تقلّ أهميّة في تعقّدها وهويّة عناصرها. ويختزل سفر اللاويّين جميع القرابين في أربعة أشكال أساسيّة: "الحطآه" و"الغولاه"، و"الشيلاميم"، و"المِنحا"[2]. ويكتسي اسم اثنين منها دلالة غير خافية. فالحطآه هو القُربان المقدّم للتكفير عن خطيئة، رغم أنّ سفر اللاويّين للأسف، لا يعطينا سوى تعريف غامض للخطيئة[3]. أمّا الشيلاميم[4] (υυσία εἰηνική في النسخة السبعينيّة)، فهو قُربان إيلافي

(1) - يوجد بالفعل أكبر قدر ممكن من التشابه بين طقوس القرابين الحيوانيّة المقدّمة إلى آغني-سوما (أباستامبا شروتا سوترا، VII) والطقوس الأثارفيديّة لخنق "الفاشا" vaçâ (البقرة العقيمة) (**كوشيكا سوترا**، 44 و45). كما نجد في الطقوس المنزليّة أيضًا، أنّ مختلف قرابين الحيوانات، بما في ذلك قُربان الثور التكفيري (انظر أدناه)، متشابهة إلى درجة أن وصف إحداها، حسب المدارس، يُغني عن وصف غيرها (انظر: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، § 44).

(2) - الآيات الواردة في: **تثنية**، XII، 6، 11، 27؛ **لاويّون**، XVII، 8؛ **قضاة**، XX، 26؛ **صموئيل ثاني**، VI، 17؛ لا تذكر إلاّ الغولاه (المُحرَقة) أوالزباح (الذبائح) أو الشيلاميم (ذبائح السلامة). ومسألة ما إذا كانت هذه المقاطع تتعلّق بطقوس سابقة أو طقوس موازية، لا تدخل ضمن أهداف عملنا.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(وَتُقَدِّمُونَ مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَعُشُورَكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ وَنُذُورَكُمْ وَقَرَابِينَكُمُ الطَّوْعِيَّةَ وَأَبْكَارَ بَقَرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ) (**تثنية**، XII، 6).

(فَاحْمِلُوا جَمِيعَ مَا أُوصِيكُمْ بِهِ مِنْ مُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ وَعُشُورٍ وَتَقْدِمَاتِ أَيْدِيكُمْ وَقَرَابِينَ طَوْعِيَّةٍ، الَّتِي تَنْذِرُونَهَا لِلرَّبِّ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ لِيَحِلَّ فِيهِ اسْمُهُ) (**تثنية**، XII، 11).

(فَتُقَدِّمُونَ مُحْرَقَاتِكُمْ، اللَّحْمَ وَالدَّمَ عَلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ إِلَهِكُمْ، فَيُسْكَبُ دَمُهَا عَلَى مَذْبَحِ الرَّبِّ. أَمَّا اللَّحْمُ فَتَأْكُلُونَهُ) (**تثنية**، XII، 27).

(وَتَقُولُ لَهُمْ: أَيُّ إِسْرَائِيلِيٍّ، أَوْ غَرِيبٍ مِنَ الغُرَبَاءِ الْمُقِيمِينَ فِي وَسَطِكُمْ، يُصْعِدُ مُحْرَقَةً أَوْ ذَبِيحَةً، وَلا يَأْتِي بِهَا إِلَى مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وَلا يُقَدِّمُهَا لِلرَّبِّ يُسْتَأْصَلُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهِ) (**لاويّون**، XVII، 8).

(فَتَوَجَّهَ جَمِيعُ الشَّعْبِ مِنَ الْمُحَارِبِينَ إِلَى بَيْتِ إِيلَ وَبَكَوْا وَمَثَلُوا أَمَامَ الرَّبِّ صَائِمِينَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ إِلَى الْمَسَاءِ، ثُمَّ أَصْعَدُوا لِلرَّبِّ مُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ سَلامٍ) (**قضاة**، XX، 26).

(ثُمَّ أَدْخَلُوا تَابُوتَ الرَّبِّ إِلَى الْخَيْمَةِ الَّتِي نَصَبَهَا دَاوُدُ، وَأَقَامُوهُ فِي وَسَطِهَا وَقَرَّبَ دَاوُدُ مُحْرَقَاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ، وَذَبَائِحَ سَلامٍ) (**صموئيل ثاني**، VI، 17).

- وبالنسبة للنظريّة القائلة بأنّ القرابين التكفيريّة لم تدخل الطقوس العبرانيّة إلاّ في وقت متأخر، نحيل ببساطة إلى ملخّص بن زنكر. انظر: بن زنكر، **علم الآثار العبري**، م.م.س، 441، ص 447 وما بعدها.

- والمقطع الأوّل من **صموئيل الأوّل** III، 14 غامض إلى درجة لا تسمح بأن نستنتج منه عدم وجود حطآه (ذبيحة خطيئة). وفي جميع الحالات، فإنّه يستحيل القبول بأنّ القرابين التكفيريّة هي تحوّلات للعقوبة الماليّة.

(3) - **لاويّون**، IV، 2: (أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: إِنْ سَهَتْ نَفْسٌ فَأَخْطَأَتْ فِي أَمْرٍ مِنْ كُلِّ نَوَاهِي الرَّبِّ، وَاقْتَرَفَتْ مَا لَا يَنْبَغِي، فَهَذَا مَا تَفْعَلُونَهُ: إِنْ أَخْطَأَ الْكَاهِنُ الْمَمْسُوحُ سَهْوًا، وَجَلَبَ عَلَى الشَّعْبِ إِثْمًا، فَلْيُقَدِّمْ لِلرَّبِّ عَنْ خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا ثَوْرًا لَا عَيْبَ فِيهِ، ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ...).

(4) - شلاميم = زباح شيلاميم. وحول تساوي الزباحيم (الذبائح) والزباح شيلاميم (ذبائح السلامة)، انظر: بن زنكر، **علم الآثار العبري**، م.م.س، ص 135.

من أجل الشكر والتحالف والنذر. أمّا مصطلحا المِنحا والعُولاه (المُحرَقة)، فهما محض وصفيّان، إذ يُشير كلّ منهما إلى نوع من القرابين الخاصّة: فالمنحا هي منح الضحيّة أو تقديمها حين تكون من طبيعة نباتيّة، والعُولاه هي إعلاء التقدمة أو تصعيدها نحو الإله[1].

لكن هذا التبسيط للنّظام القُرْباني[2] هو بلا شكّ نتاج تصنيف خاصّ

---

(1) - نحن متابعون في ترجمة كلمة «عُولَاة» للتفسير التقليدي القائم على العبارة التوراتية «وصَعَدَ عُولَاة (إعلاءً)». انظر: كليرمون غانو (شارل)، «نقش كاناثا النبطي» في: **محاضر جلسات أكاديمية النقائش والآداب**، م XXVI، باريس، 1898، ص 599.

Clermont-Ganneau (Charles), « Inscription Nabatéenne de Kanatha » in ***Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres***, Série IV, Vol. XXVI, Paris, 1898, p. 599.

- حول "الآفون" [الإثم، الخطيئة – م] والتكفير عنه، انظر: هاليفي، "أبحاث توراتيّة: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء"، **المجلّة الساميّة لدراسة النقوش والتاريخ القديم**، 1898، م.م.س، ص 49.

- ويوجد نوع آخر من الخطايا التي تتطلّب التكفير، وهو «الأشام» [الإثم – م] (انظر: **لاويّون**، V)، لكنّه لم يؤدّ إلى ظهور نوع مخصوص من القرابين. ففي بعض الأحيان، قد تسمّى الذبيحة التكفيريّة "أشام»، لكن حسب سفر اللاويّين، الإصحاح V، فإنّ طقس التكفير يتشكّل من "**خطّاَه**» (ذبيحة خطيئة) و«**غولاة**» (مُحرَقة). ويُساوي سفر اللاويّين بين «**الخطّاَه**» و«**الأشام**» (لاويّون، VII، 2-7)؛ انظر: عدد، V، 9 وما بعدها. لكن سفر **حزقيال**، XL، 39؛ XLII، 13، XLVI ، 20؛ يميّز بوضوح بين القُرْبانين.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(تَذْبَحُونَ ذَبِيحَةَ الإِثْمِ فِي نَفْسِ الْمَوْضِعِ الَّذِي تَذْبَحُونَ فِيهِ ذَبِيحَةَ الْمُحْرَقَةِ، وَيَرُشُّ دَمَهَا عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ الْمُحِيطَةِ بِهِ. وَيُقَرِّبُ الْكَاهِنُ مِنْهَا كُلَّ شَحْمِهَا: الأَلْيَةَ وَشَحْمَ الأَعْضَاءِ الدَّاخِلِيَّةِ، وَالْكُلْيَتَيْنِ وَشَحْمَهُمَا الَّذِي عَلَى الْخَاصِرَتَيْنِ وَيَنْزِعُ الزِّيَادَةَ مَعَ الْكُلْيَتَيْنِ، وَيُحْرِقُهَا الْكَاهِنُ عَلَى الْمَذْبَحِ وَقُودًا لِلرَّبِّ. إِنَّهَا قُرْبَانُ إِثْمٍ. كُلُّ ذَكَرٍ مِنَ الْكَهَنَةِ يَأْكُلُ مِنْهَا فِي مَكَانٍ مُقَدَّسٍ، لأَنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ. وَشَرِيعَةُ ذَبِيحَةِ الإِثْمِ مُمَاثِلَةٌ لِذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ، إِذْ تَكُونُ مِنْ نَصِيبِ الْكَاهِنِ الَّذِي يُكَفِّرُ بِهَا) (**لاويّون**، VII، 2-7).

(وَتَكُونُ كُلُّ التَّقْدِمَاتِ الْمُقَدَّسَةِ الَّتِي يُقَرِّبُهَا الإِسْرَائِيلِيُّونَ لِلْكَاهِنِ نَصِيبًا لَهُ. وَكَذَلِكَ أَقْدَاسُ الإِنْسَانِ تَكُونُ لَهُ. وَإِذَا أَعْطَى إِنْسَانٌ شَيْئًا لِلْكَاهِنِ فَلَهُ يَكُونُ) (**عدد**، V، 9-10).

(وَكَانَ عَلَى كُلِّ جَانِبٍ مِنْ جَانِبَيِ الرِّوَاقِ مَائِدَتَانِ تُذْبَحُ عَلَيْهِمَا الْمُحْرَقَةُ وَذَبِيحَةُ الْخَطِيئَةِ وَذَبِيحَةُ الإِثْمِ) (**حزقيال**، XL، 39).

(ثُمَّ قَالَ لِيَ الْمَلاكُ: إِنَّ الْمَخَادِعَ الشَّمَالِيَّةَ وَالْمَخَادِعَ الْجَنُوبِيَّةَ الْمُقَابِلَةَ لِلسَّاحَةِ مَخَادِعُ مُقَدَّسَةٌ، حَيْثُ يَأْكُلُ الْكَهَنَةُ الَّذِينَ يَقْرُبُونَ فِي خِدْمَتِهِمْ إِلَى الرَّبِّ أَقْدَاسَ الْقَرَابِينِ. هُنَاكَ يَضَعُونَ أَقْدَاسَ الْقَرَابِينِ وَتَقْدِمَةَ الْحُبُوبِ، وَذَبِيحَةَ الْخَطِيئَةِ، وَذَبِيحَةَ الإِثْمِ لأَنَّ الْمَكَانَ مُقَدَّسٌ) (**حزقيال**، XLII، 13).

(فَقَالَ لِي: هَذَا هُوَ الْمَوْضِعُ الَّذِي يَطْبُخُ فِيهِ الْكَهَنَةُ ذَبِيحَةَ الإِثْمِ وَذَبِيحَةَ الْخَطِيئَةِ، وَحَيْثُ يَخْبِزُونَ دَقِيقَ التَّقْدِمَةِ، لِئَلاَّ يَخْرُجُوا بِهَا إِلَى السَّاحَةِ فَيُقَدِّسُونَ بِهَا الشَّعْبَ) (**حزقيال**، XLVI، 20).

(2) - يختزل نقش مرسيليا مختلف القرابين إلى ثلاثة أنواع نموذجيّة:

«**كَلِيل**» الذي يعادل «**الغولاه**» العبريّة.

«**شواط**»، أو قُرْبان الشكر (*sacrificium laudis*) أو قُرْبان الصلاة (*sacrificium orationis*)، وهو ما يُعادل «**الشلاميم**» العبريّة.

«شِلَم كِلَل».

- ولا يُشير السطر الحادي عشر إلّا إلى قُرْبانين مخصوصين: «**شسف**» و«**هازوت**». انظر: **مدوّنة النقائش الساميّة**، ج I، ص 233.

جدًا، كما هو اعتباطي إلى درجة كبيرة، وهذا ما يمنع اتّخاذه أساسًا لإجراء دراسة شاملة للقُربان. لكن والحقّ يُقال، فإنّ هذه الأشكال النموذجيّة الأربعة ليست، أو على الأقلّ لم تعُد، نماذج قُربانيّة حقيقيّة، بل نوعًا من العناصر المجرّدة التي تضخّم فيها أحد مظاهر القُربان بصفة خاصّة، والتي يمكن أن تدخل دومًا في صيغ أكثر تعقيدًا. لقد فكّك الطقس الاحتفالات التي كانت تتطلّبها كلّ مناسبة قُربانيّة إلى عدد من القرابين البسيطة أو التي كانت تُعتبر كذلك. وعلى سبيل المثال، تتشكّل ذبيحة تكريس الكاهن الأكبر[1] من حطآه (ذبيحة خطيئة) وعُولاه (ذبيحة مُحرقة) تُحرق فيها الضحيّة بالكامل، مع ذبيحة كبش التكريس، أي شِيلاَميم (ذبيحة سلامة)، وهي قُربان إيلاف. وتشتمل ذبيحة التطهّر بعد الولادة على حطآه (ذبيحة خطيئة) وعُولاه (ذبيحة مُحرقة)[2]. أمّا ذبيحة تطهير الأبرص، فتتضمّن طقوسًا مماثلة لتلك الموجودة في ذبيحة تكريس الكاهن[3]. وبهذا نكون أمام نوعين من القرابين، يبدو أحدهما تكفيريًا والآخر إيلافيًا، لكنّهما يُؤدّيان مع ذلك إلى إقامة طقوس متماثلة. وهكذا، فإنّ هاتين الفكرتين البدئيّتين أيضًا المتعلّقتين بالتكفير والإيلاف، أي بإضفاء طابع مقدّس أو نزع طابع مدنّس، لا يمكنهما أن تكونا أساسًا لوضع تصنيف عامّ وصارم للقرابين. لذا، فإنّه قد يكون من العبث البحث عن أمثلة لقُربان تكفيري لا يتضمّن أيّ عنصر إيلافي، أو عن قرابين إيلافيّة لا تشبه في أيّ جانب منها القرابين التكفيريّة[4].

Corpus Inscriptionum Semiticarum, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1881, I, p. 233.

- فهل يمكن اعتبار «شلم- كلل» جمعًا بين ذبيحتين؟

انظر: بارتون (جورج)، «حول ذبائح كلل، وشلم كلل في نقش مرسيليا»، **محاضر الجمعيّة الشرقيّة الأمريكيّة**، 1894، ص LXVII-LXIX.

Barton (George), «On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription», *Proceedings of the American Oriental Society*, 1894, p. LXVII-LXIX.

- والنقش 167 (قرطاج) لا يميّز سوى «**كلليم**» و«**سواط**». انظر: كليرمون غانو، «نقش كاناثا النبطي»، م.م.س، ص 597-599.

(1) - **خروج**، XXIX؛ **لاويّون**، VIII.

(2) - **لاويّون**، XII، 6: (وَعِنْدَمَا تَكْتَمِلُ أَيَّامُ تَطْهِيرِهَا سَوَاءٌ وَلَدَتْ ذَكَرًا أَمْ أُنثَى، تُحْضِرِ حَمَلاً حَوْلِيًّا تُقَدِّمُهُ مُحْرَقَةً، وَكَذلِكَ فَرْخَ حَمَامَةٍ أَوْ يَمَامَةٍ ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ، إِلَى مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ إِلَى الكَاهِنِ).

(3) - **لاويّون**، XIV. وقارن بين: **لاويّون**، XIV، 7 **وخروج**، XXIX، 20:

(ثُمَّ يَرُشُّ عَلَى الْمُتَطَهِّرِ مِنَ البَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيُطَهِّرَهُ، ثُمَّ يُطْلِقُ العُصْفُورَ الحَيَّ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ) (**لاويّون**، XIV، 7).

(ثُمَّ تَذْبَحُهُ وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُهُ عَلَى شَحَمَاتِ آذَانِ هَرُونَ وَبَنِيهِ اليُمْنَى، وَكَذلِكَ عَلَى أَبَاهِمِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمِ اليُمْنَى، ثُمَّ تَرُشُّ الدَّمَ عَلَى المَذْبَحِ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ) (**خروج**، XXIX، 20).

(4) - تسمح القرابين اليونانيّة بأن تنقسم بسهولة كبيرة إلى قرابين إيلافيّة وقرابين تكفيريّة، وإلى قرابين موجّهة للآلهة الجهنميّة وقرابين موجّهة لآلهة السماء؛ وهذا التصنيف هو ما نجده في دليل

غير أنّنا لا نجد الغموض في القرابين المعقّدة فحسب، بل نجده أيضًا في القرابين الأساسيّة المذكورة في أسفار موسى. فـ"الزباح شِيلاَمِيم" (ذبيحة السلامة)[1] هي قُربَان إيلافي؛ لكن ذلك لم يمنع أن تكون بعض أجزاء الضحيّة فيه (الدّم والدهون، وبعض الأحشاء) إمّا مخصّصة للكهنة، أو يتمّ حرقها، أو تغدو محرّمة، مع وجوب تخصيص عضو من أعضاء الضحيّة لطعام الكهنة. بل ويمكن للحطآه (ذبيحة الخطيئة) أن تُعطى جميعها إلى الكهنة[2]، وبذلك يتناولون القُربَان المقدّس دونًا عن المضحّي. وفي احتفال ذبيحة الخطيئة من أجل تكريس الهيكل أو المذبح أو تطهيرهما، تُنضح دماء الضحيّة على الأبواب والجدران[3]. وتُوجد طقوس مماثلة في "الزباح شيلاميم" (ذبيحة السلامة) الخاصّة بتكريس الكهنة، حيث نجد الدماء تُنضح على هارون وأبنائه[4]. فهذه الأمثلة تبيّن كيف يمكن أن تتقارب ممارسات تبدو في الظاهر، بحكم طبيعة موضوعها ونتائجها، متعارضة كأشدّ ما يكون التعارض. غير أنّه تُوجد استمراريّة بين أشكال القُربَان بحيث تكون شديدة الاختلاف وشديدة التشابه في الوقت نفسه، وهو ما لا يسمح بتقسيمها في فئات متمايزة. فلجميعها نفس النواة، وهذا ما يصنع وحدتها، وهي مظاهر لنفس الآليّة التي سنحاول الآن وصفها وتفكيكها.

ستنجل المتاز، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**. لكن هذا التصنيف لا يستقيم إلاّ ظاهريًا.

(1) - **لاويّون**، IV، VII، 14؛ IX، 21، إلخ.

(2) - **لاويّون**، X، 16: (وَبَحَثَ مُوسَى عَنْ تَيْسِ الْخَطِيئَةِ فَوَجَدَهُ قَدِ احْتَرَقَ فَاغْتَاظَ مِنْ أَلِعَازَارَ وَإِيثَامَارَ ابْنَيْ هَرُونَ الْبَاقِيَيْنِ وَقَالَ: لِمَاذَا لَمْ تَأْكُلاَ ذَبِيحَةَ الْخَطِيئَةِ فِي الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ؟ إِنَّهَا قُدْسُ أَقْدَاسٍ، وَهَبَهَا الرَّبُّ لَكُمَا لِتَحْمِلاَ إِثْمَ الْجَمَاعَةِ، تَكْفِيرًا عَنْهُمْ أَمَامَ الرَّبِّ) (**لاويّون**، X، 16).

(3) - **حزقيال**، XLIII، 19-22؛ XLV، 19:

(تُقَدِّمُ ثَوْرًا لِذَبِيحَةِ خَطِيئَةٍ لِلْكَهَنَةِ اللاَّوِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ هَرُونَ الْمُقْتَرِبِينَ إِلَيَّ لِيَخْدِمُونِي يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ. وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُ مِنْهُ عَلَى قُرُونِ الْمَذْبَحِ الأَرْبَعَةِ، وَعَلَى زَوَايَا الرَّفِّ وَعَلَى مُحِيطِ حَافَّتِهِ، فَتُطَهِّرُهُ وَتُكَفِّرُ عَنْهُ. وَتَأْخُذُ ثَوْرَ الْخَطِيئَةِ إِلَى حَيْثُ يُحْرَقُ فِي الْمَوْضِعِ الْمُعَيَّنِ مِنَ الْهَيْكَلِ خَارِجَ الْمَقْدِسِ. وَفِي الْيَوْمِ الثَّانِي تُقَرِّبُ تَيْسًا مِنَ الْمَعْزِ سَلِيمًا ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ، فَيَتِمُّ تَطْهِيرُ الْمَذْبَحِ كَمَا طَهَّرُوهُ بِدَمِ الثَّوْرِ) (**حزقيال**، XLIII، 19-22).

(وَيَتَنَاوَلُ الْكَاهِنُ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ، وَيَضَعُ مِنْهُ عَلَى قَوَائِمِ الْهَيْكَلِ وَعَلَى أَرْبَعِ زَوَايَا رَفِّ الْمَذْبَحِ، وَعَلَى قَوَائِمِ بَابِ السَّاحَةِ الدَّاخِلِيَّةِ) (**حزقيال**، XLV، 19).

- وانظر بخصوص تطهير الأبرص: **لاويّون**، XIV، 7: (ثُمَّ يَرُشُّ عَلَى الْمُتَطَهِّرِ مِنَ الْبَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيُطَهِّرُهُ، ثُمَّ يُطْلِقُ الْعُصْفُورَ الْحَيَّ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ).

(4) - **خروج**، XXIX، 20: (ثُمَّ تَذْبَحُهُ وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُهُ عَلَى شَحْمَاتِ آذَانِ هَرُونَ وَبَنِيهِ الْيُمْنَى، وَكَذَلِكَ عَلَى أَبَاهِمِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمِ الْيُمْنَى، ثُمَّ تَرُشُّ الدَّمَ عَلَى الْمَذْبَحِ مِنْ كُلِّ نَاحِيَةٍ).

II

خطاطة القُربَان

- الدخول

لا يمكننا بالطبع أن نفكّر هنا في رسم خطاطة مجرّدة للقُربَان تكون في أكمل صورة لتناسب جميع الحالات المعروفة؛ فتنوّع الحقائق كبير جدًّا ولا يسمح بذلك. ولعلّ أقصى ما يمكن القيام به، هو دراسة أشكال محدّدة من القُربَان تكون معقّدة بما يكفي لتجتمع فيها كلّ اللحظات المهمّة للدراما، وتكون معروفة بما يكفي لإجراء تحليل دقيق لها. ولعلّ أفضل قُربَان نراه يستجيب لهذا الشرط، هو القُربَان الحيواني الهندوسي الفيدي. فنحن لا نعرف بالفعل قُربَانًا شُرحت تفاصيله أكثر من هذا القُربَان. وجميع الشخوص معروضة فيه بشكل شديد الوضوح، سواء في لحظة دخولها أو خروجها، كما خلال سير العمليّة. أضف إلى ذلك، أنّه طقس عديم الشكل؛ فهو غير موجّه في اتجاه محدّد، بل يمكن استخدامه في أشدّ الأغراض تنوعًّا. لذلك، فلن نجد أفضل منه مجالًا لما نروم البحث فيه. وهذا هو السبب في أنّنا سوف نجعل منه أساس دراستنا، مع الاستعانة إلى جانب هذا التحليل بوقائع أخرى نقترضها إمّا من الهند ذاتها أو من أديان أخرى.

القُربَان عمل ديني لا يمكن تحقيقه إلاّ في بيئة دينيّة، ومن خلال وكلاء دينيّين أساسًا. لكن قبل الاحتفال، وبشكل عامّ، فإنّه لا المضحّي، ولا الكاهن الجزّار، ولا المذبح، ولا الأدوات، ولا الضحيّة، يمتلك هذه الخاصيّة الدينيّة بدرجة مناسبة. لهذا، تكون المرحلة الأولى من القُربَان هي توفير تلك الخاصيّة لهم، فهم مدنّسون ويجب عليهم تغيير حالتهم. ولأجل ذلك، لا بدّ من طقوس ضروريّة تدخلهم في العالم المقدّس وتجعلهم ينخرطون فيه بعمق يتناسب مع أهميّة الدور المناط بعهدتهم. وهذا ما يُشكّل، وفق النصوص السنسكريتيّة ذاتها[1]، الدخول في القُربَان.

(1) - مبدأ الدخول في القُربَان ثابت في الطقس. وهو واضح بشكل ملحوظ في قُربَان السوما الذي نجد

1. المضحّي: لدراسة الطريقة التي يحدث بها هذا التغيّر في حالة المضحّي، دعونا نأخذ على الفور حالة شاذّة، وغير طبيعيّة تقريبًا. وهي حالة لا تنتمي إلى طقوس التضحية الحيوانيّة، إلاّ أنّ الشعائر العامّة فيها مضخّمة بشكل يسمح بسهولة ملاحظتها. إنّها حالة «الديكشا» (diksâ)، أي إعداد المضحّي لتأدية قُربان السوما[1]. - فبمجرّد اختيار الكهنة، تبدأ سلسلة كاملة من الاحتفالات الرمزيّة عند المضحّي، هي ما سيجرّده تدريجيًا من الكائن الزمني الذي كانه، كي يُولد من جديد بأشكال جديدة تمامًا. وبما أنّ كلّ ما يتعلّق بالآلهة يجب أن يكون إلهيًا، فإنّ على المضحّي

فيه البرايارانيستي (*prayeraniyesti*)، أي قُربان الدخول، ويقابله الأدايانيستي (*adayaniyesti*)، أي قُربان الخروج. انظر: **شاتاباتا براهمانا** 3، 2، 3، 1؛ 4 و 5 و 1 و 1؛ **آيتاريا براهمانا**، 4، 5، 1 و 2؛ **تايتريا براهمانا**، 5، 6، 1، 5، 3، 4.

- وبشكل عام، تكفي طقوس بسيطة للتكريس المباشر لإعداد الأضحيات. لكنّنا نجد حالات تسبق فيها القُربان الرئيس قرابين أوليّة. وهذه مثلًا حالة الـ«praecidaneae» [القُربان الأوّلي – م] الروماني (انظر: أولوس جيليوس، **ليالي أتيكيّة**، باريس، 1820، IV، 6، 7). أمّا الـ "προθδύχτχ" [التقدمة – م] فهي مغايرة لذلك (انظر: يوريبدس، **إيفيجينيا في أوليس**، باريس، 1880، 1310-1318؛ وانظر: باتون (ويليام روجر) وهيكس (ادوارد لي) ، **نقوش كوس**، أكسفورد، 1891، 38، 17)، ولكن توجد قرابين أخرى تتوافق معها (انظر: باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 38، 12).

Aulu Gelle, ***Nuits attiques***, traduit par Victor Verger, Paris: Fournier, 1820, IV, 6, 7.
Euripides, ***Iphigénie à Aulis***, Paris: Hachette, 1880, 1310-1318.
Paton (William Roger) & Hicks (Edward Lee), ***The inscriptions of Cos***, Oxford: Clarendon Press, 1891, 38, 17.

(1) - حول الديكشا، انظر: ليندنر (برونو)، **الديكشا أو تكريس قُربان السوما**، لايبزيغ، 1878. وهو لا يدرس سوى النصوص اللاهوتيّة ويقارن بينها. وهذه النصوص من **شاتاباتا براهمانا، وآيتاريا براهمانا، وتايتريا سمبيتا**، هي في الواقع كافية وشافية حول المسألة.

- ويرى السيّد أولدنبرغ أنّ الديكشا عبارة عن طقس زهدي مماثل لطقوس الشامانيّة. وهو لا يعلّق أيّ قيمة على رمزيّة الاحتفالات، ويعتقد أنها حديثة العهد. ويبدو أنّ السيّد أولدنبرغ قد سلّط الضوء على جانب واحد من الحقائق؛ لكن تفسيراته تتوافق كما ينبغي مع تفسيرنا. انظر: أولدنبرغ (هيرمان)، **ديانة الفيدا**، برلين، 1894، ص 398 وما بعدها.

- وبخصوص جميع النصوص البراهمانيّة، انظر: ليفي (سيلفان)، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، باريس، 1898، ص 103-106. ولترجمة كلمة «ديكشا» فإننا نشير إلى رأي السيد فيبر («حول الفاجابيا»، م.م.س، ص 778). ولا توجد سوى إشارة غامضة للديكشا في الريغ فيدا، وليس من الضروري أن تُذكر هناك. لكن لها مكانة كبيرة وذِكْرٌ في كلّ ما عدا ذلك من الأدب الفيدي. وقد كان لهذه الطقوس التي تمّ الحفاظ عليها بشكل متميّز، أهميّة كبيرة في الطقوس البورانيّة (puraniques) والتانتريّة (tantriques).

Lindner (Bruno), Die Diksâ oder Weihe für das Somaopfer, Leipzig, 1878.
Oldenberg (Hermann), ***Die religion des Veda***, Berlin: Wilhelm Hertz, 1894, p. 398, sqq.
Lévi (Sylvain), ***Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas***, Paris: Leroux, 1898, p. 103 -106.

أن يغدو بدوره إلهًا لكي يتمكّن من التأثير عليها[1]. ولهذا الغرض، يتمّ بناء كوخ خاصّ يأوي إليه "الديكشيتا" (dîksita) [المضحّي-م] ويكون مغلقًا بإحكام. فالديكشيتا إلهٌ، وعالَم الآلهة منفصل عن عالَم البشر، ولذلك ينفصل عنهم[2] ويقوم بحلق شعره وقصّ أظافره[3] على طريقة الآلهة، أي عكس الترتيب الذي يتبعه البشر عادة[4]. وبعد التطهّر بالماء[5]، يلبس ثوبًا جديدًا من الكتّان[6] إشارة إلى بداية وجوده الجديد. ثمّ يقوم بعد دهن جسده بأنواع مختلفة من الزيوت[7] بارتداء جلد الظبي الأسود[8]. وهذه هي اللحظة العظيمة التي يستيقظ فيها الكائن الجديد داخله: لقد صار جنينًا، ولذلك يغطّي رأسه ويُغلق قبضتي يديه[9]، لأنّ الجنين في أغلفته داخل الرحم تكون قبضتاه مغلقتان؛ كما أنّه يقوم بالطواف جيئة وذهابًا حول الموقد كما يتحرّك الجنين في الرحم، ويبقى على تلك الحال حتى حلول وقت الحفل الكبير لدخول السوما[10]. وحينها، يفتح قبضتي يديه، ويكشف عن وجهه: لقد وُلد من جديد في هيئة إلهيّة، وأضحى إلهًا.

---

(1) - ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 103.

(2) - **تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 1، 1.

(3) - تعطي النصوص الهندوسيّة تفسيرًا ممتازًا لهذه الطقوس التي تنتشر في معظم الأديان؛ الشَعر، والحاجبين، واللحية، وأظافر اليدين والقدمين هي «الجزء الميّت» والنجس من الجسم، وتُقطع من أجل التطهّر. انظر: **تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 1، 2.

(4) - ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 87-88؛ **تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 1، 5؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 1، 2، 4، 5.

(5) - هذه هي طقوس الأبسوديكشا (apsudiksa) (**أباستامبا شروتا سوترا**، X، 6، 15) التي ترمز في الوقت نفسه إلى تطهره (انظر المانترا المذكورة في: **تايترِيا سمهيتا**، 1، 2، 1، 1، فيدا الصيغ، 4، 2، أ = ريغ فيدا، 10، 17، 10 **وأثارفا فيدا**، 6، 51، 2) وإلى الحمل به من جديد. وهذه هي سلسلة الرموز حسب **آيتاريا براهمانا**، 1، 3، 1 وما بعدها: «الحمّام يدلّ على الحمل به، الكوخ هو الرحم؛ الملابس تمثّل الشلى، وجلد الظبي يُمثّل المشيمة». ونجد اختلافًا طفيفًا بين المدارس في معاني هذه الطقوس، وفي ترتيبها.

(6) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 6، 6. والتعويذة هي: **تايترِيا براهمانا**، 3، 7، 7، 1. وانظر: **فيدا الصيغ**، 4، 2، ج. وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 3، 1، 2، 20.

(7) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 6، 11 وما بعدها؛ X، 7، 1 وما بعدها؛ **تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 1، 4، 5، إلخ.

(8) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 8، 11.

- وجلد الظبي هنا وفقًا لبعض النصوص (آيتاريا براهمانا، **شاتاباثا براهمانا**) هو أحد أغشية الجنين-الإله المعروف باسم «ديديكشامانا» (didiksamâna) أي المريد. وتقول نصوص أخرى ذات قيمة مساوية (**تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 3، 2) أنّ الأمر ببساطة يتعلّق بارتداء المضحّي جلد الحيوان البراهماني من أجل اكتساب صفة البرهمي.

(9) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 11، 2.

(10) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 9، **تايترِيا سمهيتا**، 6، 1، 3، 3. وانظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، X، ص 358، رقم 4.

وما أن يُعلَن عن طبيعته الإلهيّة[1]، حتى تمنحه حقوق إله وتفرض عليه واجبات إله، أو على الأقلّ حقوق قدّيس وواجباته. فلا يجب أن يكون له علاقات مع أناس من الطبقات النجسة، ولا مع النساء؛ ولا يردّ على من يسأله؛ ويُحرّم على أيّ كان لمسه[2]. ولكونه إلهًا، فهو معفى من تقديم أيّ قُربان. وهو لا يتغذّي إلاّ باللبن، إذ هو غذاء الصائم. ويدوم هذا الحال عدّة شهور حتى يصبح جسده شفّافًا. وبما أنّه ضحّى بجسده السابق[3]، فقد بلغ أقصى درجات الإثارة العصبيّة، وغدا مهيّئًا للقُربان، وحينها تبدأ الاحتفالات.

وقد يكون هذا التلقين المعقّد والطويل، والمطلوب من أجل احتفالات ذات أهميّة استثنائيّة، مضخّمًا بعض الشيء. ولكنّه موجود، وإن كان بأقلّ مبالغة، في الطقوس التحضيريّة للقُربان الحيواني العادي. ففي هذه الحالة، لا ضرورة لتأليه المضحّي؛ لكن عليه دائمًا أن يغدو مقدّسًا. ولذلك نجده، هنا

---

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 11، 5 وما بعدها؛ **تايتريّا سمبيتا**، 6، 1، 4، 3.

(2) - **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 11، 7 وما بعدها؛ X، 12، 1، 13-18.

(3) - أي بـ«أتمانه» (âtman)، بمعنى شخصه. لقد أصبح "هديّة للآلهة»، انظر: **آيتاريّا براهمانا**، 6، 3، 9، 6، 9، 6؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 3، 4، 21.

- وفي **أباستامبا شروتا سوترا**، X، 14، 10: "هذا ما توضّحه البراهمانا. فحين يصبح هذا الديكشيتا (diksita) نحيلًا، فإنّه يغدو نقيًا (مذهيو medhyo، أي أضحويًا). فحين يفقد كلّ شيء، يصبح نقيًا. وحين يلمس الجلد العظام، يصبح نقيًا. إنّه يبدأ مربنًا وهو سمين، وينتهي نحيلًا حين يضحّي. وما فقده من أعضائه، هو ما ضحّى به". لقد تجرّد المضحّي عن طريق الصيام، قدر الإمكان، من جسده الفاني، كي يكتسي شكلًا خالدًا.

- ونحن نرى هنا كيف اتّخذت ممارسات الزهد مكانها في نظام القُربان الهندوسي (ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 83 رقم 1، وانظر: ص 54).

- وبتطوّرها منذ تلك اللحظة، تمكّنت ممارسات الزهد من أن تصبح، سواء في البراهمانيّة الكلاسيكيّة أو في الديانة الجانيّة أو في البوذيّة، مجمل القُربان. فالفرد الذي يُضحّي إنّما يُضحّي بنفسه. وعلى سبيل المثال، فإنّ الصوم البوذي «أبوسادها» (uposadha) يتماثل بالضبط مع صوم "أوبافاساتها" (upavasatha)، أي صوم ليلة تقديم القُربان العادي، وهو ما يتوافق أيضًا مع صوم "الديكشيتا" (انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 1، 1، 1، 7. والمقابلة هي للسيّد إيغيلينغ في: كتب الشرق المقدسة، م.م.س، XII؛ وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 2، 1، 4، 2، إلخ. وحول صوم الديكشا، انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 3، 2، 2، 10، 19).

- ومنذ ظهور الشاتاباثا براهمانا، أضحت فضائل الزهد لا تقلّ عظمة عن فضائل القُربان (**شاتاباثا براهمانا**، 9، 5، 1، 1-7). انظر: إيغيلينغ، **كتب الشرق المقدسة**، م.م.س، XII؛ وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 2، 1، 4، 2، إلخ.

- وحول صوم الديكشا، انظر: شاتاباثا براهمانا، 3، 2، 2، 10، 19).

- ولا نحتاج إلى أن نشير هنا إلى هذا التشابه مع الممارسات الساميّة واليونانيّة والمسيحيّة. فقد أصبح الصوم القُرباني في يوم الكيبور نموذجًا للصوم اليهودي. كما أصبحت تلك الأعمال التحضيريّة، في كثير من الأحيان، نموذج التضحية بالنفس.

- وقد أصبح التزهّد السابق للقُربان، في كثير من الحالات، هو القُربان الكامل.

أيضًا، يحلق شعره ويستحمّ ويمتنع عن النساء ويصوم ويتهجّد، إلخ[1]. وحتى بالنسبة إلى هذه الطقوس الأكثر بساطة، فإنّ التفسيرات التي تقدّمها الصلوات المصاحبة والتعليقات البراهمانيّة عليها، توضّح معناها بكلّ جلاء. فنحن نقرأ منذ بداية الكاتاباتا براهمانا: «(المضحّي) يمضمض فمه... لأنّه قبل ذلك، كان غير صالح للتضحية... ولأنّ المياه طاهرة، يصبح طاهرًا في داخله... ويمرّ من عالم البشر إلى عالم الآلهة»[2].

وهذه الطقوس ليست مخصوصة بالهندوس، فنحن لا نعدم أمثلة عنها في العالم السامي، كما في اليونان وروما أيضًا. ويُشترط من الوهلة الأولى وجود درجة معيّنة من القرابة مع الإله لمن يرغب في أن يُتقبّل في القُربان[3]. ولذلك

(1) - هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 3-4. وانظر: **شاتاباتا براهمانا**، 1، 1، 1، 7 وما بعدها، والمقاطع المذكورة في الهامش السابق. وانظر أيضًا: شواب (يوليوس) **القُربان الحيواني الهندي القديم**، ايرلنغن، 1886، ص XXII، 39.

Schwab (Julius), ***Das altindische Thieropfer***, Erlangen: A. Deichert, 1886, p. XXII, 39.

(2) **شاتاباتا براهمانا**، 1،1،1،1 وما بعدها.

(3) - **عدد**، IX، 14؛ XV، 13-15، 29:

(وَإِذَا حَلَّ عِنْدَكُمْ غَرِيبٌ فَلْيَحْتَفِلْ بِالْفِصْحِ طِبْقًا لِشَعَائِرِ الْفِصْحِ وَأَحْكَامِهِ، فَتَكُونَ لَكُمْ فَرِيضَةً وَاحِدَةً لِلْغَرِيبِ وَلِلْمُوَاطِنِ عَلَى حَدٍّ سَوَاءٍ) (**عدد**، IX، 14).

(وَإِذَا قَرَّبَ غَرِيبٌ مُقِيمٌ فِي وَسَطِكُمْ، أَوْ نَازِلٌ فِي دِيَارِكُمْ عَلَى مَدَى أَجْيَالِكُمْ مُحْرَقَةً رَائِحَةَ سُرُورٍ لِلرَّبِّ، فَلْيَصْنَعْ كَمَا تَصْنَعُونَ. فَهَذِهِ فَرِيضَةٌ دَائِمَةٌ لَكُمْ، وَلِلْغَرِيبِ النَّازِلِ عِنْدَكُمْ عَلَى مَدَى أَجْيَالِكُمْ، فَتَكُونُونَ عَلَى حَدٍّ سَوَاءٍ أَمَامَ الرَّبِّ) (**عدد**، XV، 13-15).

(وَإِنْ أَخْطَأَتْ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ سَهْوًا، فَلْتُقَرِّبْ عَنْزَةً حَوْلِيَّةً ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ. فَيُكَفِّرُ الْكَاهِنُ عَنِ النَّفْسِ الَّتِي سَهَتْ فَأَخْطَأَتْ أَمَامِي فَأَصْفَحُ عَنْهَا عِنْدَمَا يَتِمُّ التَّكْفِيرُ عَنْهَا. وَتَكُونُ هَذِهِ شَرِيعَةً وَاحِدَةً تُطَبَّقُ عَلَى كُلِّ مَنْ أَخْطَأَ سَهْوًا سَوَاءٌ كَانَ مُوَاطِنًا أَمْ غَرِيبًا نَازِلًا بَيْنَكُمْ) (**عدد**، XV، 29).

- وانظر: باوسانياس، **باوسانياس أو رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، باريس، 1796، 11، 27، 1؛ يوربيدس، إلكترا، باريس، 1884، 795؛ **مدوّنة النقوش اليونانيّة**، م.م.س، II، 582، 583.

Pausanias, ***Pausanias ou Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce***, Traduction française de l'abbé Gedoyn, Paris : Debarle, 1796, II, 27, 1.
Euripides, ***Electra***, Paris : Alphonse Lemerre, 1884, 795.

يتمّ في الغالب منع الأجانب من شهوده[1]، وخاصّة الإماء والعبيد[2]، وفي الغالب النساء[3]. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الطهارة لحظة القُربان مطلوبة[4]،

(1) - لا يمكن لغير المختونين الظهور في مراسم العبادة. **حزقيال**، XLIV، 7. وانظر: **خروج**، XII، 43، 45، 48؛ **لاويون**، XXII، 10، 12، 13:

(إذ أدخلتُمُ الغُرَبَاءَ غُيْرَ المَخْتُونِي القُلُوبِ وَاللَّحْمِ إِلَى مَقْدِسِي، فَدَنَّسُوهُ) (**حزقيال**، XLIV، 7).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى وَهرُونَ: هَذِهِ هِيَ مَرَاسِيمُ الفِصْحِ: لَا يَأْكُلْ غَرِيبٌ مِنْهُ. كُلُّ عَبْدٍ مُشْتَرًى بِفِضَّةٍ يَأْكُلُ مِنْهُ بَعْدَ أَنْ تَخْتِنَهُ. النَّزِيلُ وَالأَجِيرُ لَا يَأْكُلَانِ مِنْهُ. يُؤْكَلُ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَلَا تَحْمِلْ لَحْمًا إِلَى خَارِجِ المَنْزِلِ، وَلَا تَكْسِرْ مِنْهُ عَظْمًا. وَعَلَى كُلِّ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيلَ أَنْ تَحْتَفِلَ بِهِ. وَإِذَا عَزَمَ غَرِيبٌ مُقِيمٌ بَيْنَكُمْ أَنْ يَحْتَفِلَ بِفِصْحِ الرَّبِّ فَلْيُخْتَنْ كُلُّ ذَكَرٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، ثُمَّ يَحْتَفِلُ بِهِ، فَيَكُونُ آنَئِذٍ كَمَوْلُودِ الأَرْضِ. لَا يَأْكُلُ مِنْهُ أَيُّ ذَكَرٍ أَغْلَفَ. فَتَسُودُ هَذِهِ الشَّرِيعَةُ عَلَى المُوَاطِنِ وَالدَّخِيلِ المُقِيمِ بَيْنَكُمْ) (**خروج**، XII، 43-48).

(يَحْظَرُ عَلَى غَيْرِ أُسْرَةِ الكَاهِنِ أَنْ يَأْكُلُوا مِنَ الذَّبَائِحِ المُقَدَّسَةِ، سَوَاءٌ أَكَانَ ضَيْفَ الكَاهِنِ أَمْ أَجِيرَهُ. لَكِنْ إِذَا اشْتَرَى الكَاهِنُ عَبْدًا بِفِضَّةٍ، أَوْ وُلِدَ فِي بَيْتِهِ عَبْدٌ، فَإِنَّ ذَلِكَ العَبْدَ يَأْكُلُ مِنْ طَعَامِ الكَاهِنِ. وَإِذَا تَزَوَّجَتِ ابْنَةُ الكَاهِنِ مِنْ غَيْرِ كَاهِنٍ، فَإِنَّهَا لَا تَأْكُلُ مِنَ التَّقْدِمَاتِ المُقَدَّسَةِ. أَمَّا إِذَا أَصْبَحَتْ أَرْمَلَةً، أَوْ مُطَلَّقَةً مِنْ غَيْرِ عَائِلٍ مِنْ نَسْلِهَا، وَرَجَعَتْ إِلَى بَيْتِ أَبِيهَا كَمَا فِي أَيَّامِ صِبَاهَا، فَإِنَّهَا تَأْكُلُ مِنْ طَعَامِ أَبِيهَا. إِنَّمَا الغَرِيبُ لَا يَأْكُلُ مِنْهُ) (**لاويون**، XXII، 10-13).

- وانظر: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، باريس، 1850، VI، 6؛ ديتنبرغر (ويلهلم)، **جامع النقوش اليونانية**، لايبزيغ، 1883، 358، وانظر 373، 26.

- وفي الهند الكلاسيكية وحق الفيدية، لا يحقّ تقديم القرابين إلاّ لمنتسبي الطبقات العليا الثلاث.

Hérodote, ***Histoire d'Hérodote***, traduit par Larcher, Paris: Charpentier, 1850, VI, 6.

Dittenberger (Wilhelm), ***Sylloge Inscriptionum Graecarum***, Leipzig: S. Hirzel, 1883, 358, cf. 373, 26.

(2) - أثينايوس، **مأدبة العلماء**، باريس، 1889، الكتاب IV، ص 149 ج؛ الكتاب VI، ص 262 ج.

Athénée, ***Banquet des savants***, traduit par: Lefèbre de Villbrune, Paris: Lamy, 1889, Livre IV, p. 149 C. ; Livre VI, p. 262 C.

(3) - ديتنبرغر (ويلهلم)، **جامع النقوش اليونانية**، 373، 9؛ فيستوس، **في معاني الألفاظ**، م.م.س، ص 82؛ إيليوس لمبريديوس، **إيل جبل**، باريس، 1847، 6. كاتو (ماركوس پورسيوس)، **في الفلاحة**، باريس، 1877، LXXXIII، بخصوص القرابين المقدمة إلى مارس سيلفانوس.

- وقد كانت حالات طرد النساء خلال الاحتفالات عديدة.

Ælius Lampridius, ***Élagabal*** , Paris : Panckouke, 1847, 6.

Cato, ***De Agricultura***, traduction sous la direction de M. Nisard, Paris, 1877, LXXXIII.

(4) - انظر بخصوص ذبيحة الفِصْح: **لاويون**، VII، 19-21؛ **أيام ثاني**، XXX، 17.

(وَأَيُّ لَحْمٍ يَمَسُّ شَيْئًا نَجِسًا لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ بَلْ أَحْرِقُوهُ بِالنَّارِ. لَا يَأْكُلُ مِنَ اللَّحْمِ إِلا مَنْ كَانَ طَاهِرًا. وَكُلُّ نَجِسٍ يَأْكُلُ مِنْ لَحْمِ ذَبِيحَةِ السَّلَامِ المُكَرَّسَةِ لِلرَّبِّ يُسْتَأْصَلُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهِ. وَالنَّفْسُ الَّتِي تَمَسُّ شَيْئًا نَجِسًا، سَوَاءٌ أَكَانَ نَجَاسَةَ إِنْسَانٍ أَمْ حَيَوَانٍ أَمْ مَكْرُوهًا مَا نَجِسًا، ثُمَّ تَتَنَاوَلُ مِنْ لَحْمِ ذَبِيحَةِ السَّلَامِ، تُسْتَأْصَلُ تِلْكَ النَّفْسُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهَا) (**لاويون**، VII، 19-21).

(لأَنَّ لَفِيفًا كَبِيرًا مِنَ الشَّعْبِ لَمْ يَكُنْ قَدْ تَطَهَّرَ، فَكَانَ عَلَى اللَّاوِيِّينَ أَنْ يَقُومُوا بِذَبْحِ حُمْلَانِ الفِصْحِ نِيَابَةً عَنْ غَيْرِ المُتَطَهِّرِينَ، وَتَكْرِيسِ تِلْكَ الحُمْلَانِ لِلرَّبِّ) (**أيام ثاني**، XXX، 17).

- انظر: **مدوّنة النقوش اليونانية**، الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين، برلين، 1892-1897، 3562.

- ومع ذلك، فإنّ بعض النجاسات لا تستبعد بعض الذبائح؛ انظر مثالًا في: سفر **العدد**، IX، 10: (فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: فِي وُسْعِ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْكُمْ وَمِنْ أَعْقَابِكُمْ تَنَجَّسَ لِلَمْسِهِ مَيْتًا أَوْ كَانَ فِي سَفَرٍ بَعِيدٍ، أَنْ يَحْتَفِلَ بِفِصْحِ الرَّبِّ) (**عدد**، IX، 10).

- وانظر: هوميروس، **الأوديسة**، باريس، 1862، XV، 222 وما بعدها.

Corpus Inscriptionum Graecarum, Deutsche Akademie der Wissenschaften

لأنّ الاقتراب من الألوهة يُمثّل خطرًا لغير الطاهر[1]؛ وحين عزم يَهْوَة على التجلّي فوق جبل سيناء، وجب على الشعب غسل ملابسهم والامتناع عن النساء[2]. كما يسبق القُرْبَان أيضًا بعمليّة تطهّر قد تكون طويلة أحيانًا[3]، وتتكوّن أساسًا من نضح مياه طاهرة والاغتسال[4]؛ كما يجب في بعض الأحيان

---

zu Berlin, Berlin : G. Reimer, 1892-1897, 3562.

Homère, ***Odyssée***, Émile Pessonneaux, Paris : Charpentier, 1862, XV, 222 sqq.

(1) - **خروج**، XIX، 22: (وَنَزَلَ الرَّبُّ عَلَى قِمَّةِ جَبَلِ سِينَاءَ، وَنَادَى مُوسَى لِيَصْعَدَ إِلَى قِمَّةِ الجَبَلِ، فَصَعِدَ إِلَيْهِ. فَقَالَ لَهُ الرَّبُّ: انْزِلْ وَحَذِّرِ الشَّعْبَ لِئَلَّا يَقْتَحِمُوا الجَبَلَ لِيَرَوْنِي فَيَهْلِكَ مِنْهُمْ كَثِيرُونَ. وَلْيَتَقَدَّسْ أَيْضًا الكَهَنَةُ الَّذِينَ يَقْتَرِبُونَ إِلَيَّ لِئَلَّا أَبْطِشَ بِهِمْ) (**خروج**، XIX، 22).

(2) - **خروج**، XIX، 10 وما بعدها؛ **عدد**، XI، 18-25:

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: انْزِلْ إِلَى الشَّعْبِ وَقَدِّسْهُمُ اليَوْمَ وَغَدًا، وَدَعْهُمْ يَغْسِلُونَ ثِيَابَهُمْ، لِيَكُونُوا مُتَأَهِّبِينَ لِليَوْمِ الثَّالِثِ، لِأَنَّهُ فِي اليَوْمِ الثَّالِثِ أَنْزِلُ أَمَامَ جَمِيعِ الشَّعْبِ عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ. وَأَقِمْ حُدُودًا حَوْلَ الجَبَلِ لَا يَتَخَطَّاهَا الشَّعْبُ. وَقُلْ لَهُمْ: حَذَارِ مِنْ أَنْ تَصْعَدُوا إِلَى الجَبَلِ، أَوْ تَمَسُّوا طَرَفَهُ، فَكُلُّ مَنْ يَمَسُّ الجَبَلَ حَتْمًا يُقْتَلُ. لَا تَمَسُّهُ يَدٌ، بَلْ يُرْجَمُ رَجْمًا أَوْ يُرْمَى بِالسِّهَامِ، سَوَاءٌ أَكَانَ بَهِيمَةً أَمْ إِنْسَانًا. لَا يَبْقَى عَلَيْهِ. أَمَّا عِنْدَمَا يَتَرَدَّدُ صَوْتُ بُوقٍ طَوِيلٍ، فَعِنْدَئِذٍ فَقَطْ يَصْعَدُونَ إِلَى الجَبَلِ. وَبَعْدَ أَنِ انْحَدَرَ مُوسَى مِنَ الجَبَلِ إِلَى الشَّعْبِ قَدَّسَهُمْ وَغَسَلُوا ثِيَابَهُمْ، وَقَالَ لِلشَّعْبِ: كُونُوا مُتَأَهِّبِينَ لِليَوْمِ الثَّالِثِ، وَامْتَنِعُوا عَنْ مُعَاشَرَةِ نِسَائِكُمْ) (**خروج**، XIX، 10-15).

(وَقُلْ لِلشَّعْبِ، أَنْ يَتَقَدَّسُوا لِلغَدِ، فَيَأْكُلُوا لَحْمًا، لِأَنَّكُمْ قَدْ بَكَيْتُمْ فِي أُذُنَيِ الرَّبِّ مُتَسَائِلِينَ: مَنْ يُطْعِمُنَا لَحْمًا؟ لَقَدْ كَانَ لَنَا خَيْرٌ فِي مِصْرَ. إِنَّ الرَّبَّ سَيُعْطِيكُمْ لَحْمًا فَتَأْكُلُونَ. وَسَتَأْكُلُونَهُ لَا لِيَوْمٍ وَاحِدٍ، وَلَا لِيَوْمَيْنِ، وَلَا لِخَمْسَةِ أَيَّامٍ أَوْ لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ وَلَا لِعِشْرِينَ يَوْمًا، بَلْ لِشَهْرٍ كَامِلٍ إِلَى أَنْ تَعَافُوهُ وَيَخْرُجَ مِنْ أُنُوفِكُمْ، لِأَنَّكُمْ رَفَضْتُمُ الرَّبَّ الَّذِي فِي وَسَطِكُمْ، وَبَكَيْتُمْ لَدَيْهِ قَائِلِينَ: لِمَاذَا خَرَجْنَا مِنْ مِصْرَ؟ فَقَالَ مُوسَى: هَذَا الشَّعْبُ الَّذِي أَنَا قَائِمٌ فِي وَسَطِهِ نَحْوَ سِتُّ مِئَةِ الفِ رَجُلٍ، مَاعَدَا النِّسَاءَ وَالأَطْفَالَ، وَأَنْتَ تَقُولُ إِنَّكَ سَتُعْطِيهِمْ لَحْمًا لِيَأْكُلُوا شَهْرًا كَامِلًا، فَمَهْمَا نُبِحَ مِنْ غَنَمٍ وَبَقَرٍ أَيَكْفِيهِمْ؟ أَمْ يَكْفِيهِمْ لَوْ جُمِعَ كُلُّ سَمَكِ البَحْرِ؟ فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: هَلْ تَعْجَزُ يَدُ الرَّبِّ؟ انْتَظِرِ الآنَ لِتَرَى إِنْ كَانَ يَتَحَقَّقُ كَلَامِي أَمْ لَا. فَخَرَجَ مُوسَى وَكَلَّمَ الشَّعْبَ بِمَا قَالَهُ الرَّبُّ، وَجَمَعَ سَبْعِينَ رَجُلًا مِنْ رُؤَسَائِهِمْ وَأَوْقَفَهُمْ حَوْلَ الخَيْمَةِ. فَنَزَلَ الرَّبُّ فِي سَحَابَةٍ وَخَاطَبَهُ، وَأَخَذَ مِنَ الرُّوحِ الحَالِّ عَلَيْهِ وَوَضَعَهُ عَلَى السَّبْعِينَ رَئِيسًا. فَلَمَّا حَلَّ عَلَيْهِمِ الرُّوحُ تَنَبَّأُوا لِفَتْرَةٍ وَتَوَقَّفُوا) (**عدد**، XI، 18-25).

- وعلاوة على ذلك، فإنّ حظر الاتصال الجنسي في أيّ احتفال هو مبدأ ديني يكاد يكون ثابتًا.

(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 32، 9. حَرَم تيثوريا (Panégyrie de Tithorea).

(4) - **تكوين**، XXXV، 2؛ **خروج**، XIX، 14؛ **خروج**، XL، 12؛ **لاويّون**، VIII، 6؛ **عدد**، VIII، 7:

(فَأَمَرَ يَعْقُوبُ أَهْلَ بَيْتِهِ، وَكُلَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ: تَخَلَّصُوا مِنَ الآلِهَةِ الغَرِيبَةِ الَّتِي بَيْنَكُمْ، وَتَطَهَّرُوا وَأَبْدِلُوا ثِيَابَكُمْ) (**تكوين**، XXXV، 2).

(وَبَعْدَ أَنِ انْحَدَرَ مُوسَى مِنَ الجَبَلِ إِلَى الشَّعْبِ قَدَّسَهُمْ وَغَسَلُوا ثِيَابَهُمْ) (**خروج**، XIX، 14).

(وَتُحْضِرُ هَرُونَ وَبَنِيهِ إِلَى مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وَتَغْسِلُهُمْ بِمَاءٍ) (**خروج**، XL، 12).

(فَقَدَّمَ مُوسَى هَرُونَ وَأَبْنَاءَهُ وَغَسَلَهُمْ بِمَاءٍ) (**لاويّون**، VIII، 6).

(وَهَذَا مَا تَفْعَلُهُ لِتَطْهِيرِهِمْ: رُشَّ عَلَيْهِمْ مَاءَ الخَطِيئَةِ، ثُمَّ لِيَحْلِقُوا شَعْرَ جَسَدِهِمْ، وَيَغْسِلُوا ثِيَابَهُمْ فَيَتَطَهَّرُوا) (**عدد**، VIII، 7).

- وانظر: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 97؛ ماركوارت (يواكيم)، **دليل الآثار الرومانيّة**، لايبزيغ، 1876، VI، ص 248، رقم 7؛ هوميروس، **الإلياذة**، م.م.س، I، 213 وما بعدها.

Marquardt (Joachim), ***Handbuch der römischen Alterthümer***, Leipzig: S. Hirzel, 1876, VI, p. 248, n° 7.

على المضحّي أن يصوم عن الطعام[1] وأن يتطهّر[2]؛ وقد يُشترط أن يرتدي ثيابًا نظيفة[3] أو حتى ملابس خاصّة[4] ليدخل في حالة إحرام (قداسة). وتشترط الطقوس الرومانيّة عمومًا وجوب استخدام حجاب، أي علامة الانفصال، وبالتالي، علامة التكريس[5]. فالإكليل الذي يضعه المضحّي على رأسه، يُبعد عنه التأثيرات السيّئة، كما يسمه في نفس الوقت بطابع مقدّس[6]. كما قد

---

(1) - **لاويّون**، XXIII، 27-32: صوم الكيبور [صوم عيد الغفران - م]؛ **عدد**، XXIX، 7:

(وَيَكُونُ الْيَوْمُ الْعَاشِرُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ السَّابِعِ يَوْمَ كَفَّارَةٍ، تَحْتَفِلُونَ فِيهِ احْتِفَالاً مُقَدَّسًا، وَتُذَلِّلُونَ نُفُوسَكُمْ، وَتُقَرِّبُونَ مُحْرَقَاتٍ لِلرَّبِّ، وَتَتَوَقَّفُونَ فِيهِ أَيْضًا عَنْ أَعْمَالِكُمْ، لأَنَّهُ يَوْمُ كَفَّارَةٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنْكُمْ أَمَامَ الرَّبِّ إِلَهِكُمْ. وَكُلُّ نَفْسٍ لاَ تَتَذَلَّلُ فِي هَذَا الْيَوْمِ تُسْتَأْصَلُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهَا وَأُبِيدُ كُلَّ مَنْ لاَ يَتَوَقَّفُ عَنْ عَمَلِهِ فِي هَذَا الْيَوْمِ. إِيَّاكُمْ وَالْقِيَامَ بِعَمَلٍ مَا. إِنَّهَا فَرِيضَةٌ دَائِمَةٌ عَلَيْكُمْ جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ حَيْثُ تُقِيمُونَ. إِنَّهُ سَبْتُ رَاحَةٍ لَكُمْ تَتَذَلَّلُونَ فِيهِ، فَتَسْتَرِيحُونَ مِنْ مَسَاءِ الْيَوْمِ التَّاسِعِ حَتَّى مَسَاءِ الْيَوْمِ التَّالِي) (**لاويّون**، XXIII، 27-32).

(وَفِي الْيَوْمِ الْعَاشِرِ مِنَ الشَّهْرِ السَّابِعِ تُقِيمُونَ لَكُمْ مَحْفَلاً مُقَدَّسًا، تَصُومُونَ فِيهِ وَتَمْتَنِعُونَ عَنْ أَيِّ عَمَلٍ) (**عدد**، XXIX، 7).

- وانظر صوم متناول القُرْبان والكاهن قبل القدّاس الكاثوليكي.

(2) - انظر بعض الأمثلة عند: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 76.

(3) - **تكوين**، XXXV، 2؛ **خروج**، XXIX، 8؛ **خروج**، XL، 14؛ **لاويّون**، VIII، 13 (تكريس هارون):

(فَأَمَرَ يَعْقُوبُ أَهْلَ بَيْتِهِ، وَكُلَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ: تَخَلَّصُوا مِنَ الآلِهَةِ الْغَرِيبَةِ الَّتِي بَيْنَكُمْ، وَتَطَهَّرُوا وَأَبْدِلُوا ثِيَابَكُمْ) (**تكوين**، XXXV، 2):

(ثُمَّ تُحْضِرُ بَنِيهِ وَتُلْبِسُهُمْ أَقْمِصَتَهُمُ الْمُطَرَّزَةَ) (**خروج**، XXIX، 8).

(وَتُلْبِسُ هَرُونَ ثِيَابَهُ الْمُقَدَّسَةَ، وَتَمْسَحُهُ وَتُكَرِّسُهُ كَاهِنًا لِخِدْمَتِي. ثُمَّ تُحْضِرُ بَنِيهِ وَتُلْبِسُهُمْ أَقْمِصَتَهُمْ أَيْضًا) (**خروج**، XL، 14).

(ثُمَّ أَحْضَرَ مُوسَى أَبْنَاءَ هَرُونَ وَأَلْبَسَهُمْ أَقْمِصَةً، وَنَطَّقَهُمْ بِأَحْزِمَةٍ، وَعَصَبَ عَلَى رُؤُوسِهِمِ الْقَلاَنِسَ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ) (**لاويّون**، VIII، 13).

- وانظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 35، 4 (الطواف بمعبد الإلهة "ختونيا"Chthonia في مدينة «هيرميوني» Hermione)؛ فلوطرخس، "تعزية أبولونيوس في وفاة ابنه"، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1616، المجلد الأول، 33، ص 119.

Plutarque, “Consolation à Apollonius sur la mort de son fils”, in ***Les Oeuvres morales de Plutarque***, Paris: Lefèvre, 1844, Vol. I, 33, p. 119.

- ويشكّل استخدام ملابس خاصّة أو تلطيخ الجسم أو الوجه جزءًا من طقوس جميع الأعياد تقريبًا.

(4) - فورفريوس الصوري، **حياة فيثاغورس**، لايبزيغ، 1816، 17.

Porphyrius Tyrius, ***De Vita Pythagorae***, Lipsiae, 1816, 17.

(5) - رايناخ (سليمان)، «حجاب التقدمة»، **النشرة الشهريّة لأكاديميّة النقوش والآداب**، باريس، 1897، ص 5 وما بعدها.

Reinach (Salomon), ***Le voile de l’oblation***, Bulletin mensuel de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1897, p. 5 sqq.

(6) - ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 98؛ ويل (هنري)، «القروي ميناندر»، **مجلّة الدراسات اليونانيّة**، المجلّد 11، العدد 42، باريس، 1898، ص 123؛ سامتر (ارنست)، «الكفّارات الرومانيّة، الترابيا»، مجلّة **فيلولوغوس**، لايبزيغ، 1897، المجلّد LVI، ص 393 وما بعدها؛ فيستوس، **في معاني الألفاظ**، م.م.س، ص 117.

Weil (Henri), « Le Campagnard de Ménandre », *Revue des Études Grecques*,

يستكمل المضحّي أحيانًا زينته بحلق شعر رأسه وحاجبيه[1]. ومن شأن جميع أعمال التطهّر هذه[2]، والاغتسال، والتكريس، أنّها تعدّ الشخص الدنيوي للعمل المقدّس، بأن تُزيل عن جسده أدران الدنيا، وأن تُخرجه من الحياة الدنيويّة لتدخله خطوة خطوة إلى عالم الآلهة المقدّس.

2. الكاهن الجزّار: توجد قرابين لا فاعل فيها غير المضحّي والضحيّة. ولكن في العموم، لا يجرؤ أيّ من الناس على الاقتراب من الأشياء المقدّسة بصفة مباشرة ووحده؛ فهي شديدة الخطورة وعالية المقام. لذا، فإنّ وجود وسيط، أو على الأقل وجود دليل، يغدو ضروريًّا[3]. إنّه الكاهن، أي الرجل

---

tome 11, fascicule 42, Paris, 1898. pp. 123.

Samter (Ernst), « Römische Sühnriten, die Trabea », *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897, p. 393.

(1) - ومثال ذلك: **عدد**، VIII، 7: (وَهٰكَذَا تَفْعَلُهُ لِتَطْهِيرِهِمْ: رُشَّ عَلَيْهِمْ مَاءَ الْخَطِيئَةِ، ثُمَّ لِيَحْلِقُوا شَعْرَ جَسَدِهِمْ، وَيَغْسِلُوا ثِيَابَهُمْ فَيَتَطَهَّرُوا).

- وانظر: لقيانوس السميساطي، "ربّة سوريا"، في: **الأعمال الكاملة للقيانوس السميساطي**، باريس، 1866، § 55.

Lucien de Samosate, « De Dea Syria », in ***Oeuvres complètes de Lucien de Samosate***, Paris: Hachette, 1866, 55.

(2) - حول جميع الاحتفالات التحضيريّة (الإحرام)، والقرابين القديمة المقابلة للحجّ الحالي إلى مكّة، انظر: فلهوزن (يوليوس)، **بقايا الوثنيّة العربيّة مجمّعة ومشروحة**، برلين، 1897، ص 79 وما يليها.

- وقد كانت تقام الممارسات نفسها في الحجّ إلى هيرابوليس (Hiérapolis)، انظر: لقيانوس السميساطي، "ربّة سوريا"، م.م.س.

- وينطبق الشيء نفسه على حجّاج الهيكل القديم، انظر: **إرميا**، XLI، 5: (أَقْبَلَ ثَمَانُونَ رَجُلًا مِنْ شَكِيمَ وَمِنْ شِيلُوَ وَمِنَ السَّامِرَةِ بِلِحىً مَحْلُوقَةٍ وَثِيَابٍ مُمَزَّقَةٍ وَأَجْسَادٍ مُجَرَّحَةٍ، حَامِلِينَ مَعَهُمْ تَقْدِمَةً مِنَ الدَّقِيقِ وَلُبَانًا لِيُحْضِرُوهَا إِلَى بَيْتِ الرَّبِّ).

- وانظر: روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 333، ص 481 (ملاحظة إضافيّة).

Wellhausen (Julius), ***Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert***, Berlin: G. Reimer, 1897, p. 79 sqq.

(3) - حالات الطقوس المحليّة التي لا نذكرها والتي يقوم فيها المضحّي بتقديم القُرْبان بنفسه، نادرة جدًّا في الأديان التي ندرسها. فمملكة يهوذا، لم تعرف سوى قُرْبان عبد الفصح حيث كان للنّاس، في غياب رجل من اللاويّين أو الكوهينيم أو حين يكونون خارج مدينة أورشليم، إمكانيّة تقديم القرابين.

- في اليونان، على سبيل المثال، كان يمكن في غياب الكاهن، تقديم القُرْبان إلى معبد أمفياراوس (Amphiaraos) في مدينة أوروبوس (Oropos) من قبل المضحّي. انظر: **مدوّنة النقوش اليونانيّة واليونانيّة الشماليّة**، الأكاديميّة الألمانيّة للعلوم في برلين، برلين، 1873، 235.

- في الطقوس الهندوسيّة، لا يستطيع أحد، ما لم يكن برهميًّا، تقديم القُرْبان على مذبح النيران الثلاث المخصّص للقُرْبان الأعظم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ القُرْبان المنزلي لا يتطلّب وجود برهمي. انظر: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، ص 20.

Corpus Inscriptionum Graecarum Graeciae septentrionalis, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: G. Reimer, 1873, 235.

الأكثر دراية بعالم الآلهة الذي يعيش فيه جزئيًا من خلال تكريس مسبق[1]، والذي يمكنه بالتالي الاقتراب منه عن كثب وبأقلّ خشية من خشية الرجل الدنيوي الذي قد يكون ملوّثًا بنجاسات لا يعرف عنها شيئًا. هذا إضافة إلى أنّه بإمكانه في ذات الوقت، تجنيب المضحّي ارتكاب أخطاء قاتلة. ولذلك، فإنّه قد يتمّ في بعض الأحيان إبعاد الناس الدنيويّين عن الحرم وعن القُربان[2]. فالكاهن هو، من جهة أولى، وكيل المضحّي[3] الذي يتقاسم معه الحال ويحمل عنه خطاياه[4]، ثمّ هو من ناحية أخرى، مطبوع

(1) - **خروج**، XXIX؛ **لاويون**، VIII، **عدد**، VIII.

(2) - **حزقيال**، XLIV، 9-11: (لِذلِكَ لاَ يَدْخُلُ مَقْدِسِي غَرِيبٌ غَيْرُ مَخْتُونِ الْقَلْبِ وَاللَّحْمِ مِنَ الغُرَبَاءِ المُقِيمِينَ بَينَ إسرَائِيلَ. حَتَّى اللاَّوِيُّونَ الَّذِينَ ابتَعَدُوا عَنِّي حِينَ ضَلَّ إسرَائِيلُ وَرَاءَ أَصنَامِهِ يَحمِلُونَ عِقَابَ إثمِهِم. فَيَكُونُونَ خُدَّامًا فِي الهَيكَلِ وَكَحُرَّاسٍ لأَبوَابِهِ وَخُدَّامٍ لَهُ. هُم يَذبَحُونَ المُحرَقَةَ وَالقُربَانَ لِلشَّعبِ وَيَخدِمُونَهُم).

(3) - **أيّام ثاني**، XXX، 17. اللاويّون يقدّمون قُربان الفصح نيابة عن غير المتطهّرين: (لأَنَّ لَفِيفًا كَبِيرًا مِنَ الشَّعبِ لَم يَكُن قَد تَطَهَّرَ، فَكَانَ عَلَى اللاَّوِيِّينَ أَن يَقُومُوا بِذَبحِ حُملاَنِ الفِصحِ نِيَابَةً عَن غَيرِ المُتَطَهِّرِينَ، وَتَكرِيسِ تِلكَ الحُملاَنِ لِلرَّبِّ).

- وفي غياب كاهن هندوسي، يمكن القيام ببعض الطقوس الأساسيّة بدله. انظر: هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 146، رقم 7.

(4) - **خروج**، XXVIII، 38؛ **عدد**، XVIII، 1-3:

(فَتَكُونَ دَائِمًا عَلَى جَبهَةِ هَرُونَ، فَيَحمِلَ بِذَلِكَ عَن بَنِي إسرَائِيلَ وِزرَ أَخطَائِهِم فِي تَقدِمَاتِهِمِ الَّتِي يَخُصُّونَهَا لِلرَّبِّ. وَعَلَى هَرُونَ أَن يَتَعَمَّمَ بِهَا دَائِمًا عِندَمَا يَمثُلُ أَمَامَ الرَّبِّ، لِكَي يَرضَى الرَّبُّ عَنهُم) (**خروج**، XXVIII، 38).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِهَرُونَ: أَنتَ وَأَبنَاؤُكَ وَبَيتُ أَبِيكَ مَسؤُولُونَ عَمَّا يُصِيبُ المَقدِسَ مِن تَدنِيسٍ، وَأَنتَ وَأَبنَاؤُكَ مَعَكَ تَحمِلُونَ مَسؤُولِيَّةَ مَا يُرتَكَبُ فِي حَقِّ الكَهَنُوتِ. وَاستَعِن بِإِخوَتِكَ مِن سِبطِ لاوِي، سِبطِ أَبِيكَ، فَيَنضَمُّوا إِلَيكَ وَيُؤَازِرُوكَ أَنتَ وَأَبنَاءَكَ حِينَ تَقُومُونَ بِالخِدمَةِ أَمَامَ خَيمَةِ الشَّهَادَةِ، فَيَقُومُونَ عَلَى خِدمَتِكَ، وَعَلَى خِدمَةِ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ. وَلَكِن إِيَّاهُمُ الاقتِرَابَ مِن أَوَانِي المَقدِسِ وَمِنَ المَذبَحِ، لِئَلاَّ يَمُوتُوا جَمِيعًا وَأَنتُم مَعَهُم) (**عدد**، XVIII، 1-3).

بختم إلهي[1]، إذ يحمل اسم إلهه[2]، أو لقبه[3]، أو زيّه[4]؛ وبذلك فهو نائبه، إن لم يكن وجوده المتجسد[5]، أو على الأقلّ مستودع قدرته. إنّه

---

(1) - وهاتان السمتان بارزتان بوضوح بخصوص البرهمي. فهو يُعتبر من جهة أولى، وكيلاً عن المضحي إلى درجة أنّه يغدو المتحكّم في حياته (انظر: ليفي، عقيدة القُرْبَان في البراهمانا، م.م.س، ص 12). ومن ناحية أخرى، فهو يُعتبر منتدبًا من قبل الآلهة إلى حدّ معاملته في الغالب على أنّه إله، حين تتمّ دعوته إلى القُرْبَان، وحين يتلقى نصيبه الكهنوتي (انظر أدناه، الهامش 289).

- حول دور البرهمي في الطقوس، انظر: فيبر، **دراسات هندية**، م.م.س، X، ص 135. وراجع: شاتاباتا براهمانا، 1، 7، 1، 5 حيث يُطلق على البراهمة اسم «الآلهة البشرية».

(2) - عبادة أتيس وسيبيل، انظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج I، ص 300؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VIII، 3، 1؛ فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج IV، ص 223؛ ج V، ص 261؛ باك (فريدريش كارل)، **الاحتفالات اليونانيّة التي ينوب فيها البشر الآلهة**، برلين، 1883.

Back (Friedrich Karl), De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur, Berlin: Berolini, G. Schade, 1883.

(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VI، 20، 1.

(4) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VIII، 15، 3 (عبادة ديميتر Déméter في فيني Phénée ببلاد أركاديا Arcadie)؛ بوليانوس، "حيل الحرب"، في: **المكتبة التاريخيّة والعسكريّة**، المجلّد III، الكتاب VIII، الفصل 59 (عبادة الإلهة أثينا في بيلّيني Pellène).

- وانظر من أجل ثوب الكاهن الروماني: سامتر، "الكفّارات الرومانيّة، الترابيا"، م.م.س، ص 393.

- وقد كانت القرابين تُقدّم حسب ماكروب («الزُحَليّات»، في: **أعمال ماكروب**، باريس، 1845، الكتاب III، 6، 17) في معبد هرقل الجبّار (Ara Maxima) والرأس غير مكشوف «كي لا يكون أحد في وضع الإله نفسه».

Polyen, « Ruses de guerre », in ***Bibliothèque historique et militaire***, Tome III, Paris: Anselin, 1840, VIII, 59.

Macrobe, « Saturnales », in ***Œuvres de Macrobe***, Paris: Panckoucke, 1845, Livre III, 6, 17.

توضيح من المترجم:

الاستشهاد في الأصل باللاتينيّة، وقد نقلناه إلى العربيّة: « *ne quis in æde dei habitum ejus imitetur* ». والغريب أنّ موس وهوبير قد أخطآ في الاستشهاد بتغطية الرأس عند تقديم القرابين في معبد هرقل الجبار، فماكروب يُشير إلى وجوب كشف الرأس لا تغطيته، فهو يقول (في النصّ الفرنسي المترجم عن الأصل اللاتيني): "وتُوجد طقوس أخرى خاصة بمعبد هرقل (ara maxima)، وهي عدم تقديم القرابين فيه إلاّ والرأس مكشوفة. وهنا كي لا يتشبّه أيّ كان بالإله الذي يُصوّر وهو مغطّى الرأس. ويقول فارو إنّها عادة يونانيّة تعود إلى أنّ الإله، أو أصحابه الذين غادروه نحو إيطاليا والذين بنوا معبد هرقل، كانوا يُقدّمون القرابين حسب مقتضيات الطقس اليوناني. ويضيف غافيوس باسوس (Gavius Bassus) أنّ ذلك يعود إلى أنّ معبد هرقل قد تمّ بناؤه قبل قدوم أيني (Énée) إلى إيطاليا، وقد وجدت الناس هناك يضعون الحجاب على رأس الإله». وقد يكون الأغرب أن يتكرّر نفس الخطأ في الترجمات الإنجليزيّة والألمانيّة والروسيّة والإسبانيّة لكتاب موس وهوبير حسب ما أمكننا الاطّلاع عليه!

(5) - انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 286، 288، 343، 368، 370؛ ج II، ص 2، 27.

- وانظر: هوفلر (م)، «تشريح القُرْبَان»، **مراسلات الجمعيّة الألمانيّة للإناسة والنياسة وما قبل التاريخ**، السنة XXVII، العدد الأوّل لعام 1896، ص 5.

Höfler (M), « Zur Opfer-Anatomie », Korrespondenz-blatt der Deutschen gesellscaft

عامل التكريس المرئي في القُربان، أو إن شئنا الاختصار، القائم على عتبة التنافذ بين العالم المقدّس والعالم المدنّس وممثّل كليهما في الوقت نفسه. وبذلك، فهما يجتمعان فيه.

ونتيجة لهذا الطابع الديني، يمكن للمرء أن يعتقد أنّه يمكن للكاهن الجزّار على الأقلّ دخول طقس القُربان دون استعداد مسبق، وهذا هو ما يحدث في الواقع في الهند. فالبرهمي حين يأتي، يكون متلبّسا طبيعته الإلهيّة تقريبًا، ولذلك لا يحتاج تكريسًا خاصًّا إلاّ في الظروف الاستثنائيّة[1]، إذ توجد طقوس تتطلّب من الكاهن الجزّار، كما من المضحّي، استعدادًا مسبقًا. ولا يختلف هذا الاستعداد عمّا وصفناه عند الناس الدنيويّين إلاّ في كونه أقلّ تعقيدًا في العموم. وبما أنّ الكاهن هو الأقرب إلى العالم المقدّس، فإنّه تكفيه بعض العمليّات البسيطة كي ينفذ إليه بجملته.

وعند العبرانيّين، وعلى الرغم من أنّ الكاهن مرسّم، إلاّ أنّه يحتاج من أجل القُربان، اتخاذ بعض الاحتياطات الإضافيّة. فعليه أن يغتسل قبل دخول المعبد[2]؛ كما عليه الامتناع قبل الحفل عن النبيذ والمشروبات

---

für anthropologie, ethnologie und urgeschichte, XXVII, Jahrgang 1896, n° 1, 5.

(1) - هذا في حالة كان البرهمي هو نفسه المضحّي، أو في حالة السَتّرا (sattra)، أي القُربان الكبير الذي يكون خلاله الكهنة خاضعين للديكشا في نفس الوقت مع ملك أو رجل عظيم.

- وفي جميع الحالات الأخرى، لا توجد أحكام خاصّة بالبرهمي سوى بعض التطهّرات البسيطة: مضمضة الفم، غسل اليدين، إلخ... وهذه الطقوس واجبة دائمًا حين يُشار إلى القوى الشرّيرة (**شانخايانا غريهيا سوترا**، 9، 10، I؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، I، 10، 14).

(2) - **خروج**، XXX، 17-21: (وَخَاطَبَ الرَّبُّ مُوسَى: اصْنَعْ حَوْضًا نُحَاسِيًّا لِلاغْتِسَالِ ذَا قَاعِدَةٍ نُحَاسِيَّةٍ، وَأَقِمْهُ بَيْنَ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وَالْمَذْبَحِ، وَامْلأْهُ بِالْمَاءِ، لِيَغْسِلَ هَرُونُ وَبَنُوهُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْهُ، لَدَى دُخُولِهِمْ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، أَوْ عِنْدَ اقْتِرَابِهِمْ إِلَى الْمَذْبَحِ لِلْقِيَامِ بِخِدْمَةِ تَقْدِيمِ الْمُحْرَقَاتِ لِئَلّا يَمُوتُوا إِذَا لَمْ يَغْتَسِلُوا. لِيَغْسِلُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ لِئَلّا يَمُوتُوا. فَتَكُونُ هَذِهِ فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً لِهَرُونَ وَنَسْلِهِ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ).

- وانظر بخصوص غسل اليدين: راولينسون (هنري)، **النقوش المسماريّة في غرب آسيا**، لندن، 1861، المجلد الأوّل، 23، 1، 15.

Rawlinson (Henry), ***The Cuneiform Inscriptions of Western Asia***, London, 1861, Vol. I, 23, 1, 15.

- وغسل الكاهن والمؤمنين أياديهم مستخدم في الكنيس اليهودي كما في الطقوس الكاثوليكيّة.

المخمرة[1] وأن يلبس ثيابًا من الكتّان[2] يخلعها مباشرة بعد أداء القُرْبان[3] ويضعها في مكان مكرّس لأنّها تُمثّل بالفعل في حدّ ذاتها شيئًا مقدّسًا ومخيفًا وخطرًا على الناس الدنيويّين[4]. بل إنّ الكاهن، في تعامله المعتاد

---

(1) - **لاويّون**، X، 9؛ **حزقيال**، XLIV، 21:

(وَأَمَرَ الرَّبُّ هَرُونَ: لَا تَشْرَبْ أَنْتَ وَأَبْنَاؤُكَ خَمْرًا مُسْكِرًا عِنْدَ دُخُولِكُمْ لِخِدْمَتِي فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، لِئَلَّا تَمُوتُوا، وَتَكُونُ هٰذِهِ عَلَيْكُمْ فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ، لِتُمَيِّزُوا بَيْنَ الْقُدْسِ وَالْحِلِّ، النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ((**لاويّون**، X، 9).

(وَلَا يَشْرَبَنَّ كَاهِنٌ خَمْرًا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى السَّاحَةِ الدَّاخِلِيَّةِ) (**حزقيال**، XLIV، 21).

- وانظر: يوسيفوس، "تاريخ اليهود"، في: **الأعمال الكاملة لفلافيوس يوسيفوس**، باريس، 1879، 3، 12، 2؛ يوسيفوس، "حرب اليهود"، في: **الأعمال الكاملة لفلافيوس يوسيفوس**، باريس، 1879، 5، 5، 7؛ فيلون السكندري، "رسالة في السُّكْر"، في: **أعمال فيلون اليهودي**، لندن، 1855، ص 377 وما بعدها.

Flavius Joseph, « Histoire des Juifs », in ***Œuvres complètes de Flavius Joseph***, Paris, Delagrave, 1879, 3, 12, 2.

Flavius Joseph, « Guerre des Juifs », in ***Œuvres complètes de Flavius Joseph***, Paris, Delagrave, 1879, 5, 5, 7.

Philo, «De Ebrietate (On drunkunness)» , in ***The works of Philo Judaeus***, London : G. Bell, 1855.

(2) - **لاويّون**، VI، 10؛ **لاويّون**، XVI، 4؛ **لاويّون**، XVI، 32. وانظر: **خروج**، XXVIII، 40-42:

(ثُمَّ يَرْتَدِي الْكَاهِنُ ثَوْبَهُ وَسَرَاوِيلَهُ الْكَتَّانِيَّةَ، وَيُنَظِّفُ الْمَذْبَحَ مِنْ رَمَادِ الْمُحْرَقَةِ وَيَضَعُهُ إِلَى جَانِبِ الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، VI، 10).

وَعَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَ قَمِيصَ كَتَّانٍ مُقَدَّسًا، وَيَرْتَدِيَ فَوْقَ جَسَدِهِ سَرَاوِيلَ كَتَّانٍ، وَيَتَنَطَّقَ بِحِزَامِ كَتَّانٍ، وَيَتَعَمَّمَ بِعِمَامَةِ كَتَّانٍ، بَعْدَ أَنْ يَغْتَسِلَ بِمَاءٍ. إِنَّهَا ثِيَابٌ مُقَدَّسَةٌ) (**لاويّون**، XVI، 4).

(وَيَقُومُ الْكَاهِنُ الْمَمْسُوحُ وَالْمُكَرَّسُ الَّذِي يَخْلُفُ وَالِدَهُ عَلَى رِئَاسَةِ الْكَهَنَةِ بِفَرَائِضِ التَّكْفِيرِ وَهُوَ لَابِسٌ ثِيَابَ الْكَتَّانِ الْمُقَدَّسَةَ) (**لاويّون**، XVI، 32).

(وَكَذَلِكَ تَصْنَعُ لِبَنِي هَرُونَ أَقْمِصَةً وَأَحْزِمَةً، وَقَلَانِسَ لِتُضْفِيَ عَلَيْهِمْ مَجْدًا وَبَهَاءً. وَتُلْبِسُهَا هَرُونَ وَبَنِيهِ. ثُمَّ امْسَحْهُمْ بِزَيْتِ الزَّيْتُونِ، وَكَرِّسْهُمْ لِلْخِدْمَةِ الَّتِي يَقُومُونَ بِهَا، وَقَدِّسْهُمْ لِيَكُونُوا كَهَنَةً لِي. وَتَصْنَعُ لَهُمْ سَرَاوِيلَ مِنْ كَتَّانٍ لِسَتْرِ الْعَوْرَةِ، تَصِلُ مِنَ الْحَقْوَيْنِ إِلَى الرُّكْبَتَيْنِ) (**خروج**، XXVIII، 40-42).

(3) - **لاويّون**، XVI، 4؛ **لاويّون**، XVI، 23؛ **حزقيال**، XLIV، 19:

(وَعَلَيْهِ أَنْ يَلْبَسَ قَمِيصَ كَتَّانٍ مُقَدَّسًا، وَيَرْتَدِيَ فَوْقَ جَسَدِهِ سَرَاوِيلَ كَتَّانٍ، وَيَتَنَطَّقَ بِحِزَامِ كَتَّانٍ، وَيَتَعَمَّمَ بِعِمَامَةِ كَتَّانٍ، بَعْدَ أَنْ يَغْتَسِلَ بِمَاءٍ. إِنَّهَا ثِيَابٌ مُقَدَّسَةٌ) (**لاويّون**، XVI، 4).

(ثُمَّ يَدْخُلُ هَرُونُ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حَيْثُ يَخْلَعُ الْمَلَابِسَ الْكَتَّانِيَّةَ الَّتِي ارْتَدَاهَا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى قُدْسِ الْأَقْدَاسِ وَيَضَعُهَا هُنَاكَ) (**لاويّون**، XVI، 23).

(وَإِذَا انْصَرَفُوا إِلَى السَّاحَةِ الْخَارِجِيَّةِ حَيْثُ يَجْتَمِعُ الشَّعْبُ، يَخْلَعُونَ ثِيَابَ خِدْمَتِهِمْ وَيَضَعُونَهَا فِي مَخَادِعِ الْقُدْسِ، ثُمَّ يَرْتَدُونَ ثِيَابًا أُخْرَى لِئَلَّا يُقَدِّسُوا الشَّعْبَ بِثِيَابِهِمْ) (**حزقيال**، XLIV، 19).

(4) - **خروج**، XXVIII، 35؛ **حزقيال**، XLII، 11-14 (والنص السبعيني أفضل):

(فَيَرْتَدِي هَرُونُ الْجُبَّةَ كُلَّمَا دَخَلَ لِلْخِدْمَةِ، فَتُسْمَعُ أَصْوَاتُهَا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى الْقُدْسِ أَمَامَ الرَّبِّ وَعِنْدَ خُرُوجِهِ، لِئَلَّا يَمُوتَ) (**خروج**، XXVIII، 35).

(ثُمَّ قَالَ لِي الْمَلَاكُ: إِنَّ الْمَخَادِعَ الشَّمَالِيَّةَ وَالْمَخَادِعَ الْجَنُوبِيَّةَ الْمُقَابِلَةَ لِلسَّاحَةِ مَخَادِعُ مُقَدَّسَةٌ، حَيْثُ يَأْكُلُ الْكَهَنَةُ الَّذِينَ يَقْتَرِبُونَ فِي خِدْمَتِهِمْ إِلَى الرَّبِّ أَقْدَاسَ الْقَرَابِينِ. هُنَاكَ يَضَعُونَ أَقْدَاسَ الْقَرَابِينِ وَتَقْدِمَةَ الْحُبُوبِ، وَذَبِيحَةَ الْخَطِيئَةِ، وَذَبِيحَةَ الإِثْمِ لِأَنَّ الْمَكَانَ مُقَدَّسٌ. وَعَلَى الْكَهَنَةِ بَعْدَ دُخُولِهِمْ إِلَيْهَا أَنْ لَا يَخْرُجُوا إِلَى السَّاحَةِ الْخَارِجِيَّةِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَخْلَعُوا ثِيَابَهُمُ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي يَخْدُمُونَ بِهَا، وَيَرْتَدُونَ

مع الإلهي، يكون هو نفسه مهدّدًا باستمرار بالموت الخارق[1] الذي سبق أن ضرب اثنين من أبناء هارون[2] وابني "عالي"[3]، كما ضرب كهنة أسرة "بايثوس" (Baithos)[4]. ومن خلال زيادة قداسته الشخصيّة[5]، فإنّه يُيسّر دخوله الصعب إلى الحرم، ويضمن سلامته.

لكنّ الكاهن الجزّار لا يتطهّر من أجل نفسه فحسب، بل لحماية الشخص أو الجماعة التي يُمثّلها أيضًا. ولذلك، فإنّ عليه أن يتخّذ أكثر ما يمكن من الاحتياطات تجاه ما يمكن أن يتعرّض له هو أو من ينوبهم من مخاطر، وهذا ما كان ملحوظا بشكل خاصّ في احتفال يوم الغفران[6]. ففي

ثِيَابًا غَيْرَهَا. ثُمَّ يَذْهَبُونَ إِلَى حَيْثُ يَجْتَمِعُ الشَّعْبُ) (**حزقيال**، XLII، 14-11).

(1) - **خروج**، XXVIII، 43؛ **خروج**، XXX، 17-21:

(فَيَلْبَسُهَا هَرُونُ وَبَنُوهُ تَحْتَ قُمْصَانِهِمْ عِنْدَ دُخُولِهِمْ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، أَوْ عِنْدَ اقْتِرَابِهِمْ إِلَى الْمَذْبَحِ لِيَخْدِمُوا فِي الْقُدْسِ، لِئَلَّا يُخْطِئُوا فَيَمُوتُوا. هَذَا فَرْضٌ دَائِمٌ عَلَى هَرُونَ وَنَسْلِهِ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ) (**خروج**، XXVIII، 43).

(وَخَاطَبَ الرَّبُّ مُوسَى: اصْنَعْ حَوْضًا نُحَاسِيًّا لِلاغْتِسَالِ ذَا قَاعِدَةٍ نُحَاسِيَّةٍ، وَأَقِمْهُ بَيْنَ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وَالْمَذْبَحِ، وَامْلأْهُ بِالْمَاءِ، لِيَغْسِلَ هَرُونُ وَبَنُوهُ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ مِنْهُ، لَدَى دُخُولِهِمْ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، أَوْ عِنْدَ اقْتِرَابِهِمْ إِلَى الْمَذْبَحِ لِلْقِيَامِ بِخِدْمَةِ تَقْدِيمِ الْمُحْرَقَاتِ لِئَلَّا يَمُوتُوا إِذَا لَمْ يَغْتَسِلُوا. لِيَغْسِلُوا أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ لِئَلَّا يَمُوتُوا. فَتَكُونُ هَذِهِ فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً لِهَرُونَ وَنَسْلِهِ جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ) (**خروج**، XXX، 17-21).

(2) - **لاويين**، X، 1 وما يليها: (ثُمَّ وَضَعَ نَادَابُ وَأَبِيهُو، ابْنَا هَرُونَ، فِي مِجْمَرَتَيْهِمَا نَارًا غَيْرَ مُقَدَّسَةٍ، وَبَخُورًا عَلَى خِلَافِ مَا أَمَرَهُمَا الرَّبُّ، وَقَرَّبَا أَمَامَ الرَّبِّ فَانْدَلَعَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ فَالْتَهَمَتْهُمَا، فَمَاتَا فِي حَضْرَةِ الرَّبِّ).

(3) - **صموئيل أول**، IV، 11: (وَاسْتَوْلَى الْفِلِسْطِينِيُّونَ عَلَى تَابُوتِ اللهِ، وَمَاتَ ابْنَا عَالِي حُفْنِي وَفِينْحَاسُ) (**صموئيل أول**، IV، 11).

(4) - انظر القصّة الأسطوريّة في **تلمود أورشليم**، الجمارا، باب يوما، 1، 1، 5، وفيها أنّ الكاهن الأكبر إذا ما ارتكب خطأ أثناء أداء طقوس يوم الغفران، فإنّه سيموت على الفور، وأنّ الديدان ستخرج بعد من أنفه، ويخرج حافر قدم ثور من جبينه، على غرار ما سبق أن حدث لكهنة عائلة بايثوس.

(5) - انظر: توسفتا سوكا [ملحق المشنا، المظلّة – م]، III، 16.

إضافة من المترجم: "توسفتا" تعني ملاحق "المشنا"، وهي مجموعة من "المشناوات" الخارجيّة (البرايتا) التي ظهرت في ختام عصر "المشنا"، إلاّ أنّها لم تدخل ضمنها، وظلّت كتابًا مستقلًا. وهي مقسمة إلى ستّة أبواب مثل "المشنا"، ومنها باب شوكًا، أي المظلّة، وباب يُومًا، أي اليوم أو يوم الغفران، الخ.

(6) - نحن نستخدم المشنا وتلمود أورشليم (ونحيل من أجل التسهيل على القارئ على ترجمة موسى شواب للتلمود إلى الفرنسيّة). انظر: «باب يوما»، **تلمود أورشليم**، ترجمة: موسى شواب، باريس، 1871، V، ص 155.

- وانظر حول هذا الموضوع: ديرمبورغ (جوزيف)، "محاولة ترميم مخطوطة قديمة لمشيخيت كِبُوريم"، **مجلّة الدراسات اليهوديّة**، المجلّد VI، باريس، 1888.

- وانظر: هوتسما (مارتين تيودور) «حول أيّام الصوم اليهودي»، **تقارير ومحاضر الأكاديميّة الملكيّة للعلوم**، شعبة الأدب، أمستردام، 1897، المجلّد XII، الجزء II، ص 3 وما بعدها.

Houtsma (Martijn Theodoor), « Over de Israëlietische vastendagen », *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen. Afdeeling Letterkunde*, Amsterdam, 1897, Vol. XII, part II, p. 3 sq.

Derenbourg (Joseph), « Essai de restitution de l'ancienne rédaction de

هذا اليوم، يكون الكاهن الأكبر بالفعل ممثّلا لشعب إسرائيل. فهو يُكفّر في ذات الوقت عن ذنوبه كما ذنوب شعب إسرائيل، فيكفّر عن نفسه وأسرته بتقديم ثور، وعن إسرائيل بتقديم تَيْسين[1]. وبعد تقديم هذه الكفّارة، يحرق البخور ويجتاز الحجاب إلى قُدس الأقداس[2] حيث يجد الله متجلّيا في السحاب. وواضح أنّ إنجاز هذه المهامّ الخطيرة يتطلّب استعدادات خاصّة يستوجبها الدور شبه الإلهي الذي يقوم به الكاهن. وتتشابه هذه الطقوس نسبيًا مع طقوس الديكشا الهندوسيّة التي ذكرناها للتو. فقبل سبعة أيّام من الاحتفال، يعتزل رئيس الكهنة عائلته[3] ويختلي في غرفة "القُضاة" (paredri)[4].

وعلى غرار الكاهن الهندوسي، يُضحي الكاهن اليهودي موضوعًا لجميع أنواع الرعاية. ففي ليلة الاحتفال، يتحلّق حوله الشيوخ لتلاوة القسم الذي يتناول طقوس يوم الغفران في الكتاب المقدّس. ولا يُعطى سوى القليل من الطعام، قبل أن يُنقل إلى غرفة خاصّة[5] يُترك فيها بعد أن يُقسم بأنّه لن يغيرّ شيئًا من الطقوس. «ثمّ يودّعونه وهم يبكون معه»[6]. كما كان عليه أن يسهر

Massechet Kippourim ». *Revue des études juives*, Tome VI, 1888, p. 41.

Schwab (Moïse), Traité Yoma, ***Talmud de Jérusalem***, Paris : Maisonneuve & C^ie^., 1871.

توضيح من المترجم:

مَسّيخيت: فصل من المشنا أو التلمود. كيبوريم: الصوم الكبير. والمخطوطة موضوع المقال هي فصل من المشنا يتناول صوم يوم الغفران أو الصوم الكبير.

(1) - **لاويّون**، XVI.

(2) - **لاويّون**، XVI، 2: (كَلِّمْ أَخَاكَ هَرُونَ وَحَذِّرهُ مِنَ الدُّخُولِ فِي كُلِّ وَقْتٍ إِلَى قُدْسِ الأَقْدَاسِ، وَرَاءَ الحِجَابِ أَمَامَ غِطَاءِ التَّابُوتِ، لِئَلَّا يَمُوتَ، لأَنِّي أَتَجَلَّى فِي السَّحَابِ عَلَى الغِطَاءِ) (**لاويّون**، XVI، 2).

(3) - وبمناسبة يوم الغفران، تُعزّز الطهارة الكهنوتيّة ويصل الأمر إلى عزل الكهنة عن الناس عزلاً مطلقًا. انظر: «**يوما**»، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، ص 161.

(4) - خلال هذه الأيام السبعة، يقوم الكاهن الأكبر بالخدمة في زيّ كهنوتي فاخر، وهو كما نعلم، ذو خصائص متميّزة. انظر: **خروج**، XXVIII.

(5) - وتُعرف هذه الغرفة باسم «بيت عابدينوس» (Beth-Abdinos).

(6) - «يوما»، في: **المشنا**، م.م.س، القسم الأوّل، 5.

- وتُقدّم الجمارا عدّة تفسيرات لهذا الطقس غير المفهوم، ومنها تفسير نرى أنّه قد يُشير إلى ما يبدو أنّه المعنى الحقيقي للطقس: فالشيوخ يبكون لأنهم مجبرون على التخلّي عن الحَبر الأعظم وتركه وحده، والحال أنّ حياته ثمينة للغاية كما هي هشّة إلى أبعد الحدود.

كامل الليل[1] خشية أن تصيبه خلال النوم نجاسة غير مقصودة[2]. وبهذا، تكون جميع الطقوس الكهنوتيّة ترمي إلى تحقيق الهدف نفسه: توفير طهارة خارقة لرئيس الكهنة[3] تسمح له بالاقتراب من الإله القابع خلف الحجاب، وتمكّنه من تحمّل ثقل الخطايا التي ستنهال على رأسه.

3. المكان، الأدوات: ولا يكفي المضحّي والكاهن أن يتطهّرا لكي يبدأ القُربان. فالقُربان لا يمكنه أن يحدث في كلّ وقت أو في كلّ مكان. ذلك أنّ فترات اليوم أو العام لا تتساوي فيما يتعلّق بالقرابين؛ بل قد تكون القرابين ممنوعة في بعضها. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ القرابين كانت ممنوعة في مدينة آشور أيّام السابع والرابع عشر والواحد والعشرين من كلّ شهر[4]. كما تختلف ساعة تقديم القرابين بحسب طبيعة كلّ قُربان والغرض منه، فقد تُقدَّم أحيانًا بعض القرابين خلال النهار[5]، وأحيانا، على العكس من ذلك، في المساء أو في الليل[6].

كما يجب أن يكون مكان القُربان كذلك مقدّسًا، وإلاّ تحوّلت التضحية إلى

(1) - ولأجل هذا، فهو إمّا يقوم بنفسه بتفسير الكتاب المقدّس، أو يستمع إلى فقهاء، أو يقرأ مقاطع منه. وواجب العناية عشيّة القُربان بالأشياء المقدّسة، والتحدّث عنها، وعدم التحدّث إلاّ عنها، نجده أيضًا في القُربان الهندوسي؛ وهو ما يتمّ أيضًا أيّام السّبت، وبصفة عامّة عند الاحتفال بمعظم الطقوس المعروفة. وقد تكون الصلوات الليليّة المسيحيّة، وكانت في البداية خاصّة بعيد الفصح قبل أن تتضاعف، محاكاة لأحاديث الأحبار مساء عيد الفصح اليهودي.

(2) - خروج المنّي، هذا هو التفسير الصحيح الذي يُشير إليه نصّنا، لكنّه تفسير جزئي. وبالفعل، فإنّه يجب أن نتذكّر أنّ النوم يُعتبر بشكل عامّ حالة خطرة؛ إذ تكون الروح خلاله هائمة خارج الجسد، وقد لا تعود إليه. لذا، فإنّ موت الكاهن الأعظم سيكون بمثابة كارثة، ولذلك يتمّ تحاشي موته بإجباره على السهر.
- ويُمثّل النوم أيضًا خطرًا على الديكشا الهندوسي الذي ينام في حماية الإله آغني بالقرب من النار وفي وضعيّة مخصوصة (انظر: **تايتريا سمبيتا**، 6، 1، 4، 5، 6).

(3) - **تلمود أورشليم**، 2، I، ص 168. وانظر: **المشنا**، م.م.س، القسم الثالث، 3.

(4) - انظر التقويم الخاصّ بشهر أيلول، في: راولينسون، **النقوش المسماريّة في غرب آسيا**، م.م.س، IV، اللوحة 32، 3.
- وانظر: جاسترو (موريس)، "الطابع الأصلي للسّبت العبري"، **المجلّة الأمريكيّة لعلم اللاهوت**، المجلّد الثاني، شيكاغو، 1898.
Jastrow (Morris), "The Original Character of the Hebrew Sabbath", *The American Journal of Theology*, Chicago: The University of Chicago Press, Vol. II, 1898.

(5) - ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 13 (قرابين الآلهة السماويّة).

(6) - ن.م.س، ص 13 (قرابين الآلهة الجهنميّة)؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 24، 1 (أرغوس)، قُربان للإله اليوناني أبولون Δειραδιώτης.
- وانظر أسفل هذا بخصوص التضحية بثور للإله الهندوسي رودرا (Rudra).
- ويُعتبر تحديد يوم تقديم القُربان وساعته أحد النقاط الأكثر تحديدًا في الطقوس الهندوسيّة وغيرها من الطقوس. كما أنّ لمنازل النجوم في السماء حين تقديمه أهميّة كبيرة.

مجرّد قتل[1]. وحين تتمّ التضحية داخل معبد[2] أو في مكان مقدّس في ذاته، فإنّه لا حاجة لتطهيره مسبقًا. فإن كان ولا بدّ، فهو تطهير طفيف ومختصر، وهذا ما نجده مثلًا في حالة القُرْبان العبري الذي تُنظّم أسفار موسى الخمسة شعائره. فقد كان يُحتفل به في هيكل فريد من نوعه، مطهّر مسبقًا[3] منذ أن اختاره

(1) - **لاويون**، XVII، 3-5: (أيُّ إِسْرَائِيلِيٍّ يَذْبَحُ قُرْبَانًا بَقَرًا أَوْ غَنَمًا أَوْ مِعْزًى فِي الْمُخَيَّمِ أَوْ خَارِجَ الْمُخَيَّمِ، وَلَيْسَ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ حَيْثُ يَتَوَجَّبُ عَلَيْهِ تَقْدِيمُهُ أَمَامَ مَسْكَنِ الرَّبِّ، يُعْتَبَرُ قَاتِلًا قَدْ سَفَكَ دَمًا، وَيَجِبُ أَنْ يُسْتَأْصَلَ ذَلِكَ الإِنْسَانُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهِ، وَذَلِكَ لِكَيْ يَأْتِيَ بَنُو إِسْرَائِيلَ بِذَبَائِحِهِمِ الَّتِي يَذْبَحُونَهَا فِي خَلاءِ الصَّحْرَاءِ وَيُقَدِّمُوهَا لِلرَّبِّ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، عَلَى يَدِ الْكَاهِنِ، وَيُقَرِّبُوهَا ذَبَائِحَ سَلامٍ لِلرَّبِّ).

(2) - من المفهوم أنّنا لا نريد تفضيل المكان المخصص دومًا لتقديم القرابين على الأمكنة المخصصة لمناسبات خاصّة، بل إنّنا لا نطرح المسألة هنا أصلًا.

(3) - **خروج**، XXIX، 37-44؛ **عدد**، VIII، 15 وما بعدها؛ **صموئيل ثاني**، VI، 17؛ **ملوك**، VIII، 63؛ الخ:

(سَبْعَةَ أَيَّامٍ تُقَدِّمُ ذَبِيحَةَ كَفَّارَةٍ عَلَى الْمَذْبَحِ وَتُقَدِّسُهُ، فَيَكُونُ الْمَذْبَحُ قُدْسَ أَقْدَاسٍ. وَكُلُّ مَا يَمَسُّهُ يُصْبِحُ مُقَدَّسًا. وَإِلَيْكَ مَا تُقَدِّمُهُ عَلَى الْمَذْبَحِ: حَمَلانِ حَوْلِيَّانِ كُلَّ يَوْمٍ بِصُورَةٍ مُسْتَمِرَّةٍ. تُقَدِّمُ أَحَدَ الْحَمَلَيْنِ فِي الصَّبَاحِ، وَتُقَدِّمُ الثَّانِي فِي الْمَسَاءِ. وَتُقَدِّمُ مَعَ كُلٍّ مِنْهُمَا عُشْرَ [لِتْرَيْنِ وَنِصْفَ اللِّتْرِ-م] مِنَ الدَّقِيقِ الْمَعْجُونِ بِرُبْعِ الْهِينِ [لِتْرٍ وَنِصْفِ اللِّتْرِ-م] مِنْ زَيْتِ الزَّيْتُونِ النَّقِيِّ، بَعْدَ أَنْ تَسْكُبَ عَلَيْهِ رُبْعَ الْهِينِ مِنَ الْخَمْرِ. وَتُقَرِّبُ الْحَمَلَ الثَّانِيَ فِي الْمَسَاءِ مَعَ تَقْدِمَةِ دَقِيقٍ وَسَكِيبِ خَمْرٍ، كَمَا فَعَلْتَ فِي الصَّبَاحِ، لِتَكُونَ التَّقْدِمَةُ رَائِحَةَ رِضًى. هِيَ قُرْبَانُ مُحْرَقَةٍ لِلرَّبِّ. فَتَكُونُ مُحْرَقَةً دَائِمَةً أَمَامَ الرَّبِّ مَدَى أَجْيَالِكُمْ. تُقَدِّمُ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حَيْثُ أَجْتَمِعُ بِكُمْ لأُكَلِّمَكَ هُنَاكَ. وَأَجْتَمِعُ هُنَاكَ أَيْضًا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ، فَيَتَقَدَّسُ الْمَكَانُ بِمَجْدِي. فَأُقَدِّسُ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ وَالْمَذْبَحَ، كَمَا أُقَدِّسُ هَرُونَ وَبَنِيهِ أَيْضًا) (**خروج**، XXIX، 37-44).

(وَأَفْرِزِ اللَّاوِيِّينَ مِنْ بَيْنِ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ لِيَكُونُوا مِلْكًا لِي، ثُمَّ يَقْبَلُ اللَّاوِيُّونَ عَلَى خِدْمَةِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، فَتُطَهِّرُهُمْ وَتَجْعَلُهُمْ تَقْدِمَةَ تَرْجِيحٍ، لأَنَّهُمْ قَدْ وُهِبُوا لِي مِنْ بَيْنِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَقَدِ اسْتَعَضْتُ بِهِمْ عَنْ كُلِّ بِكْرٍ فَاتِحِ رَحِمٍ مِنْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّ كُلَّ بِكْرٍ فِي إِسْرَائِيلَ مِنَ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ هُوَ لِي، إِذْ قَدَّسْتُهُمْ لِي يَوْمَ قَضَيْتُ عَلَى كُلِّ بِكْرٍ فِي دِيَارِ مِصْرَ. فَاسْتَعَضْتُ بِاللَّاوِيِّينَ عَنْ كُلِّ بِكْرٍ لِي مِنْ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. وَقَدْ وَهَبْتُ اللَّاوِيِّينَ لِهَرُونَ وَأَبْنَائِهِ مِنْ بَيْنِ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ، لِيَقُومُوا عَلَى خِدْمَةِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، عِوَضًا عَنْ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ، وَلِلتَّكْفِيرِ عَنْهُمْ، لِئَلَّا يَتَفَشَّى وَبَاءٌ فِي إِسْرَائِيلَ عِنْدَ اقْتِرَابِهِمْ مِنَ الْقُدْسِ) (**عدد**، VIII، 15-19).

(ثُمَّ أَدْخَلُوا تَابُوتَ الرَّبِّ إِلَى الْخَيْمَةِ الَّتِي نَصَبَهَا دَاوُدُ، وَأَقَامُوهُ فِي وَسَطِهَا وَقَرَّبَ دَاوُدُ مُحْرَقَاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ، وَذَبَائِحَ سَلامٍ) (**صموئيل ثاني**، VI، 17).

(وَقَرَّبَ سُلَيْمَانُ مِنْ ذَبَائِحِ السَّلامِ لِلرَّبِّ اثْنَيْنِ وَعِشْرِينَ أَلْفًا مِنَ الْبَقَرِ، وَمِئَةَ أَلْفٍ وَعِشْرِينَ أَلْفًا مِنَ الْغَنَمِ. وَهَكَذَا دَشَّنَ الْمَلِكُ وَجَمِيعُ بَنِي إِسْرَائِيلَ هَيْكَلَ الرَّبِّ) (**ملوك أول**، VIII، 63).

- فيما يتعلّق بتحريم تقديم القرابين إلاّ في أورشليم، انظر: **لاويون**، XVII، 3-4؛ **تثنية**، XII، 5 وما بعدها؛ **تثنية**، XIV، 23؛ **تثنية**، XV، 20؛ **تثنية**، XVI، 2 وما يليها:

(أيُّ إِسْرَائِيلِيٍّ يَذْبَحُ قُرْبَانًا بَقَرًا أَوْ غَنَمًا أَوْ مِعْزًى فِي الْمُخَيَّمِ أَوْ خَارِجَ الْمُخَيَّمِ، وَلَيْسَ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ حَيْثُ يَتَوَجَّبُ عَلَيْهِ تَقْدِيمُهُ أَمَامَ مَسْكَنِ الرَّبِّ، يُعْتَبَرُ قَاتِلًا قَدْ سَفَكَ دَمًا، وَيَجِبُ أَنْ يُسْتَأْصَلَ ذَلِكَ الإِنْسَانُ مِنْ بَيْنِ شَعْبِهِ) (لاويون، XVII، 3-4).

(اطْلُبُوا الْمَكَانَ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ وَسَطَ أَسْبَاطِكُمْ لِيَضَعَ عَلَيْهِ اسْمَهُ، وَيَكُونَ مَقَرَّ سُكْنَاهُ. إِلَيْهِ تَذْهَبُونَ، وَتُقَدِّمُونَ مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَعُشُورَكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ وَنُذُورَكُمْ وَقَرَابِينَكُمُ الطَّوْعِيَّةَ وَأَبْكَارَ بَقَرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ، فَتَأْكُلُونَ هُنَاكَ أَنْتُمْ وَعَائِلاتُكُمْ لَدَى الرَّبِّ، وَتَفْرَحُونَ بِكُلِّ مَا تَمْتَدُّ إِلَيْهِ أَيْدِيكُمْ، لأَنَّ الرَّبَّ إِلَهَكُمْ قَدْ بَارَكَكُمْ) (**تثنية**، XII، 5-7).

(وَكُلُوا عُشُورَ قَمْحِكُمْ وَخَمْرِكُمْ وَزُيُوتِكُمْ وَأَبْكَارَ بَقَرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ لَدَى الرَّبِّ، فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَخْتَارُهُ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ، لِتَتَعَلَّمُوا أَنْ تَتَّقُوا الرَّبَّ إِلَهَكُمْ دَائِمًا) (**تثنية**، XIV، 23).

الإله[1] وقدّسه بحلوله فيه[2]. لذا فإنّ النصوص التي وصلتنا لا تتضمّن أيّ أوامر بوجوب تكرار تطهير مكان تقديم القُربَان. على أنّه كان من الضروري الحفاظ على طهارة المعبد وقدسيّته: وهذا ما كانت تُلبّيه القرابين اليوميّة[3] والحفل التكفيري السنوي على أكمل وجه[4].

(خَصِّصْ لِلرَّبِّ كُلَّ بِكْرٍ ذَكَرٍ مِنْ بَقَرِكَ وَمِنْ غَنَمِكَ. لَا تَسْتَخْدِمْ بِكْرَ بَقَرِكَ وَلا تَجُزَّ صُوفَ بِكْرِ غَنَمِكَ، بَلْ عَلَيْكَ أَنْ تَأْكُلَهُ أَنْتَ وَأَهْلُ بَيْتِكَ، كُلَّ سَنَةٍ بِسَنَتِهَا، فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ) (**تثنية**، XV، 20).

(وَاذْبَحُوا لِلرَّبِّ إِلَهِكُمْ غَنَمًا أَوْ بَقَرًا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ... يُحْظَرُ عَلَيْكُمْ ذَبْحُ الفِصْحِ فِي أَيٍّ مِنْ مُدُنِكُمُ الَّتِي يُوَرِّثُهَا لَكُمُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ، بَلْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ لِيُحِلَّ اسْمَهُ فِيهِ تَذْبَحُونَ الفِصْحَ فِي الْمَسَاءِ، عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ، فِي نَفْسِ مِيعَادِ خُرُوجِكُمْ مِنْ مِصْرَ) (**تثنية**، XVI، 2 وما يليها).

- ومن المؤكّد أنّ هذا المنع هو أمر حديث. انظر: ملوك ثاني، XXIII. بل إنّه يبدو أنّه وُجدت دائمًا "مذابح صغيرة" في فلسطين. انظر: **تلمود أورشليم**، م.م.س، ص 220-223. وانظر التلمود البابلي بشأن الزباحيم.

(1) - **خروج**، XX، 24؛ **تثنية**، XII، 5، إلخ:

(أَقِمْ لِي مَذْبَحًا مِنْ تُرَابٍ تُقَدِّمُ عَلَيْهِ مُحْرَقَاتِكَ وَقَرَابِينَ سَلامَتِكَ مِنْ غَنَمِكَ وَبَقَرِكَ. وَآتِي إِلَيْكَ وَأُبَارِكُكَ فِي جَمِيعِ الأَمَاكِنِ الَّتِي أُقِيمُ فِيهَا لاسْمِي ذِكْرًا) (**خروج**، XX، 24).

(اطْلُبُوا الْمَكَانَ الَّذِي يَخْتَارُهُ الرَّبُّ إِلَهُكُمْ وَسَطَ أَسْبَاطِكُمْ لِيَضَعَ عَلَيْهِ اسْمَهُ، وَيَكُونَ مَقَرَّ سُكْنَاهُ. إِلَيْهِ تَذْهَبُونَ، وَتُقَدِّمُونَ مُحْرَقَاتِكُمْ وَذَبَائِحَكُمْ وَعُشُورَكُمْ وَتَقْدِمَاتِكُمْ وَنُذُورَكُمْ وَقَرَابِينَكُمُ الطَّوْعِيَّةَ وَأَبْكَارَ بَقَرِكُمْ وَغَنَمِكُمْ) (**تثنية**، XII، 5).

(2) - **خروج**، XXIX، 42-46، إلخ: (فَتَكُونُ مُحْرَقَةً دَائِمَةً أَمَامَ الرَّبِّ مَدَى أَجْيَالِكُمْ. تُقَدَّمُ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حَيْثُ أَجْتَمِعُ بِكُمْ لأُكَلِّمَكَ هُنَاكَ. وَأَجْتَمِعُ هُنَاكَ أَيْضًا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ، فَيَتَقَدَّسُ الْمَكَانُ بِمَجْدِي. فَأُقَدِّسُ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ وَالْمَذْبَحَ، كَمَا أُقَدِّسُ هَرُونَ وَبَنِيهِ أَيْضًا. وَأَسْكُنُ بَيْنَ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ، وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهًا، فَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمُ الَّذِي أَخْرَجَهُمْ مِنْ دِيَارِ مِصْرَ لأُقِيمَ فِي وَسَطِهِمْ. أَنَا الرَّبُّ إِلَهُهُمْ).

(3) - **خروج**، XXIX، 38: (وَإِلَيْكَ مَا تُقَدِّمُهُ عَلَى الْمَذْبَحِ: حَمَلانِ حَوْلِيَّانِ كُلَّ يَوْمٍ بِصُورَةٍ مُسْتَمِرَّةٍ).

- انظر: فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج I، ص 25، إلخ... وحول استمرار اشتعال نار المذبح، والطريقة التي يرتبط بها مصير إسرائيل بمصير المعبد، انظر على وجه الخصوص سفر **دانيال**، IX، 27؛ دانيال، VIII، 11-15؛ **دانيال**، XI، 31؛ إلخ... وقد أصبح هذا الأمر موضوعًا أسطوريًا في الأدب اليهودي.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة هي:

(وَيُبْرِمُ عَهْدًا ثَابِتًا مَعَ كَثِيرِينَ لِمُدَّةِ أُسْبُوعٍ وَاحِدٍ، وَلَكِنَّهُ فِي وَسَطِ الأُسْبُوعِ يُبْطِلُ الذَّبِيحَةَ وَالتَّقْدِمَةَ، وَيُقِيمُ عَلَى جَنَاحِ الهَيْكَلِ رَجَاسَةَ الخَرَابِ، إِلَى أَنْ يَتِمَّ القَضَاءُ، فَيَنْصَبُّ العِقَابُ عَلَى الْمُخَرِّبِ) (**دانيال**، IX، 27).

(وَتَحَدَّى حَتَّى رَئِيسَ الجُنْدِ (أي الله)، وَتَكَبَّرَ عَلَيْهِ، وَأَلْغَى الْمُحْرَقَةَ الدَّائِمَةَ وَهَدَمَ الهَيْكَلَ. وَبِسَبَبِ الْمَعْصِيَةِ سُلِّطَ عَلَى جُنْدِ القِدِّيسِينَ وَعَلَى الْمُحْرَقَةِ اليَوْمِيَّةِ. وَخَالَفَهُ التَّوْفِيقُ فِي كُلِّ مَا صَنَعَ فَطَرَحَ الحَقَّ عَلَى الأَرْضِ. فَسَمِعْتُ قُدُّوسًا يَتَكَلَّمُ، فَيَرُدُّ عَلَيْهِ قُدُّوسٌ آخَرُ: كَمْ يَطُولُ زَمَنُ الرُّؤْيَا بِشَأْنِ الْمُحْرَقَةِ الدَّائِمَةِ اليَوْمِيَّةِ، وَمَعْصِيَةِ الخَرَابِ، وَتَسْلِيمِ الهَيْكَلِ وَالجُنْدِ لِيَكُونُوا مَدُوسِينَ؟ فَأَجَابَهُ: إِلَى أَلْفَيْنِ وَثَلاثِ مِئَةِ يَوْمٍ ثُمَّ يَتَطَهَّرُ الهَيْكَلُ) (**دانيال**، VIII، 11-15).

(فَتُهَاجِمُ بَعْضُ قُوَّاتِهِ حِصْنَ الهَيْكَلِ وَتُنَجِّسُهُ، وَتُزِيلُ الْمُحْرَقَةَ الدَّائِمَةَ، وَتَنْصِبُ الرِّجْسَ الْمُخَرِّبَ (أي الوثن) (**دانيال**، XI، 31).

(4) - **خروج**، XXX، 10؛ **حزقيال**، XLV، 14:

(وَيُقَرِّبُ هَرُونُ كَفَّارَةً عَلَى قُرُونِهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ فَيَرُشُّ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ الكَفَّارِيَّةِ عَلَيْهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ مِنْ جِيلٍ إِلَى جِيلٍ، لأَنَّهُ هُوَ قُدْسُ أَقْدَاسٍ لِلرَّبِّ) (**خروج**، XXX، 10).

(أَمَّا فَرِيضَةُ الزَّيْتِ فَتُقَدِّمُونَ بَثًّا لِقَاءَ كُلِّ كُرٍّ، وَالكُرُّ يُسَاوِي حُومَرًا، وَهُوَ يُعَادِلُ عَشَرَةَ أَبْثَاثٍ أَيْضًا)

أمّا الهندوس، فليست لهم معابد. وكان لكلّ منهم أن يختار المكان الذي يريد لتقديم قرابينه[1]، ولكن هذا المكان كان يجب أن يُكرّس مسبقًا بواسطة بعض الطقوس التي كان أهمّها إشعال النيران[2]. ونحن لن تصف ذلك بالتفصيل، ونكتفي بالقول إنّ الاحتفالات المعقدّة التي يتشكّل منها تهدف إلى إشعال نارٍ لا تدخل فيها سوى عناصر طاهرة مكرّسة بالفعل للإله آغني[3]. بل ويُشترط أن تكون إحدى تلك النيران وليدة الاحتكاك، بحيث تكون جديدة تمام الجدّة[4]. وفي هذه الظروف، تتولّد خاصيّة سحريّة تطرد الأرواح الشرّيرة والشياطين وتُبطل مفعول الرُّقى. فالنّار تقتل الشياطين[5]، ولا يكفي أن نقول إنّها إله، بل هي آغني نفسه في تمام تجلّيه[6]. وبالمثل، ووفق بعض الأساطير التوراتيّة كذلك، فإنّ نار القُرْبان ليست سوى الإله

حزقيال، XLV، 14).

(1) - شريطة أن يكون مناسبًا ويُعلن البراهمة أنّه «صالح لتقديم القرابين» (yajñiya).

(2) - حول إشعال النيران، انظر: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، § 59؛ كوليكوفسكي (ديمتري نيكولايفيتش)، "النيران المقدسة الثلاثة في الريغ فيدا"، **مجلّة تاريخ الأديان**، المجلّد XX، 1889، ص 151 وما بعدها. لكن كوليكوفسكي لا يتناول سوى توزيع النيران.

- وانظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، IX، ص 216؛ إيغيلينغ، شاتاباثا براهمانا (**كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، ج IX، ص 247 وما بعدها).

Koulikovski (Dmitri Nikolaïevitch), « Les trois feux sacrés du Rig-Veda », *Revue de l'histoire des religions*, Volume XX, 1889, p. 151 sqq.

(3) - وتتطابق جميع المواد التي تُعدّ منها وتوضع عليها (السمبهارا sambharas) مع أسطورة ذات أهميّة كبيرة (انظر: تايتريا براهمانا، 1، 1، 3 و 5. وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 2، 1، 4). وهذه أشياء يقال إنّ فيها شيئًا من الإله آغني، شيء حيّ مخصوص جدًّا، إلى حدّ أنّ الأسطورة ترى في بعضها الأشكال البدائيّة للعالم. فخلق النار هذا يرمز إلى خلق العالم.

(4) - يتمّ دومًا توليد النار عن طريق الاحتكاك سواء عند تقديم القُرْبان الحيواني، أو خلال قُرْبان السوما. انظر: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، § 47، ص 77 وما يليها؛ فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، I، ص 197، رقم 3؛ كوهن (أدلبرت)، **نزول النار ورحيق الآلهة: مساهمة في الأساطير الهندو- أوروبيّة المقارنة**، برلين، 1859، ص 70 وما بعدها.

وحول خلق الإله- النار هذا، خلط البراهمة، منذ نشوء الريغ فيدا بين عدّة مفاهيم حلوليّة. فنار القُرْبان هي النار وحدها بحقّ، وهي وحدها "الآغني" الكامل لأنّها تتضمّن «أجسام آغني الثلاثة»، أي جوهره الأرضي (النار المنزليّة)، وجوهره الجوّي (البرق)، وجوهره السماوي (الشمس)، وبذلك فهي تحتوي على كلّ شيء متحرّك وساخن وناري في العالم (**تايتريا براهمانا**، 1، 2، 1، 3، 4).

Kuhn (Adalbert), Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen, Berlin : Dümmler, 1859, p. 70 sqq.

(5) - بل هو أحد أقدم أسماء الإله آغني. انظر: برغانه (هابيل)، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، باريس، 1878، ج II، ص 217.

Bergaigne (Abel), ***La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda***, Paris: F. Vieweg, 1878, II, p. 217.

(6) - انظر الهامش السابق رقم 130.

ذاته الذي يلتهم الضحيّة أو، لِتقُلْ بشكل أكثر دقّة، هو علامة التكريس التي تجتاح الضحيّة[1]. فما هو إلهي في نار القُرْبَان الهندوسي ينتقل إلى مكان تقديم القرابين ويُكرّسه[2]، ويتألّف هذا الموقع من فضاء مستطيل

---

(1) - **لاويّون**، X، 2؛ **قضاة**، VI، 21 وما بعدها (تقدمة جِدْعُون)؛ **قضاة**، XIII، 19 وما بعدها (تقدمة مَنُوح)؛ **ملوك أوّل**، XVIII، 38 (تقدمة إيليّا):

(فَانْدَلَعَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ الرَّبِّ فَالْتَهَمَتْهُمَا) (**لاويّون**، X، 2).

(فَقَالَ المَلاكُ لَهُ: خُذِ اللَّحْمَ وَالفَطِيرَ، وَضَعْهُمَا فَوْقَ تِلْكَ الصَّخْرَةِ وَاسْكُبِ الحِسَاءَ، فَفَعَلَ جِدْعُونُ ذَلِكَ. فَمَدَّ مَلاكُ الرَّبِّ طَرَفَ العُكَّازِ الَّذِي بِيَدِهِ وَمَسَّ بِهِ اللَّحْمَ وَالفَطِيرَ، فَانْدَلَعَتْ نَارٌ مِنَ الصَّخْرَةِ وَالْتَهَمَتْهُمَا) (**قضاة**، VI، 21).

(ثُمَّ أَخَذَ مَنُوحُ جَدْيًا وَتَقْدِمَةَ حُبُوبٍ وَقَرَّبَهُمَا عَلَى الصَّخْرَةِ لِلرَّبِّ. فَقَامَ المَلاكُ بِعَمَلٍ عَجِيبٍ عَلَى مَشْهَدٍ مِنْ مَنُوحَ وَزَوْجَتِهِ 20 فَقَدْ صَعِدَ فِي السِّنَةِ اللهِيبِ المُرْتَفِعَةِ مِنَ المَذْبَحِ نَحْوَ السَّمَاءِ عَلَى مَشْهَدٍ مِنْهُمَا، فَخَرَّا عَلَى الأَرْضِ سَاجِدَيْنِ) (**قضاة**، XIII، 19).

(فَتَزَلَّتْ نَارٌ مِنَ السَّمَاءِ التَهَمَتِ المُحْرَقَةَ وَالحَطَبَ وَالحِجَارَةَ وَالتُّرَابَ وَلَحَسَتْ مَاءَ القَنَاةِ) (**ملوك أوّل**، XVIII، 38).

- ولإعداد النار مكانة كبيرة في الطقوس الأخرى، انظر: **أيّام أوّل**، XXI، 26: (وَبَنَى هُنَاكَ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ أَصْعَدَ عَلَيْهِ مُحْرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ سَلامٍ، وَدَعَا الرَّبَّ فَاسْتَجَابَ لَهُ بِإِنْزَالِ نَارٍ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى مَذْبَحِ المُحْرَقَةِ) (**أيّام أوّل**، XXI، 26).

- وحول ضرورة وجود نار، انظر: **لاويّون**، X، 1: (ثُمَّ وَضَعَ نَادَابُ وَأَبِيهُو، ابْنَا هَرُونَ، فِي مِجْمَرَتَيْهِمَا نَارًا) (**لاويّون**، X، 1).

- وحول تجديد النيران في المكسيك، انظر: ساهاغون (برناردينو)، **التاريخ العامّ لأحوال إسبانيا الجديدة، مكسيكو**، 1829، ج II، ص 18؛ شافيرو (ألفريدو)، **المكسيك عبر القرون، برشلونة ومكسيكو**، 1884، ج I، ص 77.

- وحول ما كان يجري في جزيرة لمنوس (Lemnos) **في اليونان القديمة، انظر: فيلوسطراطس الأثيني**، البطولة، لايبزيغ، 1871، XIX، 14؛ كوف (لويس)، "نقوش دلفي"، **نشرة المراسلات الهيلينيّة**، العدد الثامن عشر، 1894، ص 87، ص 92؛

- وفي إيرلندا، انظر: برتراند (ألكسندر)، **ديانة الغاليّين، الدارويديّون والداروبديّة**، باريس، 1897، ص 106. وانظر: فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 76، ص 194؛ فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج II، ص 392؛ ج V، ص 521.

- وفي الديانات الهند-أوروبيّة، انظر: كناور (فريدريش)، **تحيّة إلى رودولف فون روث: إلى ذكرى الطبيب**، 24 أغسطس 1893، شتوتغارت، 1893، ص 64.

Sahagún (Bernardino), ***Historia general de las cosas de la Nueva España***, Mexico, 1829, II, p. 18.

Chavero (Alfredo), ***Mexico à través de los Siglos***, Barcelona: Espasa y Compañía & Mexico: J. Ballescá y Compañía, 1884, I, p. 77;

Philostratus. ***Heroïca***, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1871, XIX, 14;

Couve (Louis), « Inscription de Delphes », *Bulletin de correspondance hellénique*, XVIII, 1894, p. 87 et 92;

Bertrand (Alexandre), ***La religion des Gaulois, les Druides et le druidisme***, Paris: Ernest Leroux, 1897, p. 106.

Knauer (Friedrich), Festgruss an Rudolf von Roth: zum Doktor-Jubiläum, 24. August 1893, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893, p. 64.

(2) - وبذلك يغدو «ديفاياجانا» (devayajana)، أي ساحة تقديم القرابين إلى الآلهة. ويجب أن

كبير نسبيًّا يُسمّى "فيهارا" (vihâra)[1].

وداخل هذا الفضاء، يوجد آخر يُسمّى الفيدي (vedi)، ويكون طابعه المقدّس أكثر وضوحًا؛ وهو ما يُشكّل المذبح. وبالتالي، فإنّ الفيدي يحتلّ موضعًا أكثر مركزيّة من النيران. فالنيران في الواقع، وخلافًا لما يحدث في معظم الطقوس الأخرى، لا تكون فوق المذبح نفسه، بل تحيط به[2]. وتُرسَم حدود الفيدي بعناية على الأرض[3]؛ ولفعل ذلك، تُستخدم مجرفة (أو، في حالات أخرى، السيف الخشبي السحري)، ويُحفَر خطّ دائري خفيف على الأرض ورفع الصوت بعبارة: «لقد قتلنا الشرّير»[4]. وبرسم هذه الدائرة السحريّة، يُقضَى على كلّ النجاسات، ويتقدّس المكان. وضمن تلك الحدود المرسومة على الأرض، تُحفر حفرة ويتمّ تسوية جوانبها لتصبح مذبحًا. وبعد نضح الحفرة بالماء تطهيرًا لها وتعويذًا، يُغطّى جزؤها السفلي

تُلقي نظرة على التأمّلات الصوفيّة في البراهمانا حول هذه النقطة. فالدِيفاياجانا هي البقعة الصلبة الوحيدة على الأرض. بل إنّ الأرض لم تُوجد إلاّ لكي تكون مكانًا لتقديم القرابين إلى الآلهة. بل إنّ هذا المكان هو أيضاً نقطة ارتكاز الآلهة وحصنها، فمنه يكون معراجهم (devâyatana) نحو السماء. إنّه مركز السماء والأرض، وهو سرّة الكون.

- ومهما ظهر لنا من خَبَلٍ في مثل هذه التعبيرات، فإنّه علينا أن نتذكّر أنّ اليهود كانوا يعتبرون الهيكل مركز الأرض؛ وقل مثل ذلك عن روما بالنسبة إلى الرومان؛ وقد كانت أورشليم تُرسم على خرائط العصور الوسطى بوصفها مركز العالم. وهذه الأفكار ليست بعيدة عنّا، فالمركز الديني للحياة يتطابق مع مركز العالم.

(1) - بل إنّ هذا الاسم أصبح يُطلق على الأديرة البوذيّة ذاتها.

- ولا يمكننا بالطبع متابعة التفاصيل أو الترتيب الصارم لطقوس التضحية بالحيوان الهندوسي. وهكذا، فإنّ حفل إشعال النار معترف به من قبل مدرسة واحدة على الأقلّ (**كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 3، 26) بأنّه مستقلّ تمام الاستقلال عن مراسم تقديم الضحيّة.

(2) - انظر بعض رسوم المخطّطات عند: هيلبرندت، **القُرْبَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 191؛ إيغيلينغ، **كتب الشرق المقدسة**، م.م.س، XXIII، الخاتمة.

(3) - وهي حسب قياسات مضبوطة، وتتّخذ أشكالاً شديدة التنوّع حسب تنوّع القرابين. انظر: هيلبرندت، **القُرْبَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 47 وما بعدها، ص 176 وما بعدها؛ شواب، **القُرْبَان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 13 وما بعدها؛ طيبو (جورج)، «بوذايانا شولبا باريبهاسا سوترا»، **مجلّة بانديت** [العالِم الرَّباني]، العدد العاشر، بيناريس، 1875.

- وفي حالة التضحية بحيوان، يوجد فيديان [مذبحان]، أحدهما هو الفيدي العادي الذي نصفه هنا، والآخرى مرتفع عن الأرض (انظر: شواب، **القُرْبَان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 14-21) تكون عليه إحدى نيران القُربَان (انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 7، 3؛ شواب، ن.م.س، ص 37). ومع فارق الحجم، فإنّ بناء كليهما يتمّ بنفس الطريقة.

Thibaut (George), « Baudhayana Çulbaparibhâsa sutra », *Pandit*, n° IX. Benarès, 1875.

(4) - **تايتريّا سمهيتا**، 1، 1، 9، 1، 9. وتُعبّر التعاويذ عن ابتعاد الشرّ، وأنّ الآلهة تحمي الفيدي من جميع الجوانب. والتعاويذ التي ترافق رفع الأوتارا فيدي (uttarâ vedi)، تعبّر عن الفكرة الثانية (**تايتريّا سمهيتا**، 1، 2، 12، 2)، وخاصّة تلك التي ترافق تطهير المذبح بعد بنائه.

بأنواع مختلفة من العشب، بحيث يتشكّل بساط كي تجلس عليه الآلهة المقصودة بالقُربان وتُتابع الاحتفال دون أن يراها أحد[1].

ولن نُلحّ كثيرًا في تناول مختلف الأدوات[2] التي توضع فوق المذبح[3] بعد أن يتمّ تصنيعها في الحال أو بعد تطهيرها بكلّ عناية. لكن توجد أداة لا بدّ أن تثير اهتمامنا، لأنّها تُمثّل في الواقع جزءًا من المذبح[4]، وهي "اليوبا" (yûpa)، أي العمود الذي تُربط إليه الدابّة. وهذا العمود ليس مجرّد مادّة خام، بل منحوت من شجرة ذات طبيعة إلهيّة[5]، قبل أن يزداد قداسة من خلال ما يمُسح به من زيوت وما يُسكب عليه من سوائل[6].

---

(1) - ومنذ الريغ فيدا، تحمل الآلهة لقب «برهيساداس» (barhisadas) أي الجالسون على نُثار القُرْبان (انظر: غراسمان (هيرمان)، **قاموس الريغ فيدا**، لايبزيغ، 1875، اللفظ المذكور). انظر: **الريغ فيدا**، II، 3، 4؛ V، 31، 12؛ VI، 1، 10، إلخ...

Grassmann (Hermann), ***Wörterbuch zum Rig-Veda***, Leipzig: Brockhaus, 1875, ad verbum.

(2) - انظر: **تلمود أورشليم**، م.م.س، ص 11، ص 47.

- وتقتضي العادة أن لا تُخرج الأواني المقدّسة للمعبد منه. لذا، فقد كانت السكاكين في أورشليم، محفوظة في غرفة خاصّة تُسمّى «ها ليفوت». انظر: **تلمود أورشليم**، م.م.س، VI، ص 51 (شوكّا)؛ IV، ص 7 (ميدّت)؛ III، ص 8 (يوما).

- وتتطلّب بعض القرابين مواعين خاصّة وجديدة، ومنها القُرْبان المنزلي في عيد الفصح؛ ونفس الشيء في اليونان، انظر: باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 38، 25؛ 39، 6؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 107.

(3) - انظر بيان هذه المواعين عند: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 44؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 8.

- وحول تطهيرها، انظر: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، رقم 35.

(4) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 9، 6. وهو مغروس بحيث يكون نصفه في حدود "الفيدي"، ونصفه الثاني خارجه.

(5) - يُبحث عن الشجرة ذات الخواصّ المطلوبة (**تايتريّا سمبيتا**، 6، 3، 3، 4؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 1، 16، 17. وانظر: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 2 وما يليها)، ويتمّ التقرّب منها واسترضاؤها (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 2، 1) ومسحها بالزيت؛ ثمّ قطعها بعناية؛ كما يُمسح الجذر بالزيت وتُتلى عنده التعاويذ. وتعود جميع هذه الاحتفالات، كما رأى السيّد أولدنبرغ، إلى عبادة النباتات التي كانت سائدة في القديم (أولدنبرغ، ديانة الفيدا، م.م.س، ص 256). كما يُقارب السيّد أولدنبرغ أيضًا (ص 90) من ناحية أولى بين هذا العمود وأعمدة القرابين بشكل عامّ، وبشكل خاصّ بينه وبين عمود «عشيرة» (*ashera*) السامي المزروعة أيضًا على المذبح (انظر: روبرتسون سميث، ديانة الساميّين، م.م.س، ص 187، رقم 1).

- والمقاربتان مبرّرتان جزئيًّا.

(6) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 10، 1 وما بعدها. وبخصوص معنى الشعيرة (**تايتريّا سمبيتا**، 6، 3، 4، 2، 3). والمؤكّد أنّ الشعيرة بمجملها قديمة. وحين يتمّ مسح اليوبا بالزيت ودقّه ونصبه، يتمّ التغنّي بتعاويذ من الريغ فيدا تُسمّى «هُظار» (hotar)، انظر: **آشفالايانا شروتا سوترا**، 3، 1، 8).

- ويتمّ ترتيل التعاويذ حسب الترتيب التالي: I، 36، 13، 14؛ III، 8، 13، 2، 5، 4 (ترنيمة آبري âpri)؛ وفي حالة وجود العديد من الحيوانات الضحّى بها ووجود عدّة عواميد؛ III، 8، 6، 11. ويُعتمد نفس الطقس (**آيتاريّا براهمانا**، 6، 2، 17، 23، وهو تعليق على آيات من الريغ فيدا.

وهو يحتلّ أيضًا مكانة بارزة، لأنّه يشهد حضور أهمّ الشخوص المرئيّين من بين المشاركين في الحفل[1]، ألا وهو الضحيّة. ولذلك فإنّ نصوص البراهمانا تتمثّله باعتباره إحدى النقاط التي تتجمّع فيها كلّ القوى الدينيّة الفاعلة في القُربان. فجذعه المتطاول يُذكّر بالطريقة التي صعدت بها الآلهة إلى السماء[2]؛ وهو يُعطي من خلال جزئه العلوي سلطة على الأشياء السماويّة، ومن خلال جزئه الأوسط، سلطة على أشياء الجوّ، ومن خلال جزئه السفلي، سلطة على الأرض[3]. ولكنّه يُمثّل في الوقت نفسه المضحّي أيضًا؛ فطول قامة المضحّي هو الذي يحدّد أبعاده[4]، ومسحه بالزّيت يعني مسح المضحّي، وتثبيته في الأرض، يعني تثبيت المضحّي[5]. كما يظهر فيه، بطريقة أكثر وضوحًا من الكاهن، ذاك التواصل والانصهار بين الآلهة والمضحّي، والذي سيصبح أكثر وضوحًا في الضحيّة[6].

وتتغنّى هذه الترنيمة بمختلف وظائف «اليوبا»، فهي تقتل الشياطين، وتحمي البشر، وترمز إلى الحياة، وترفع القرابين إلى الآلهة، وتقوّي السماء والأرض. انظر: **تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 4، 1، 3.

(1) - ويظلّ المضحّي هو أيضًا لفترة من الوقت، ممسكًا باليوبا (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 11، 5، ويمكن للمرأة والكاهن البقاء هناك أيضًا حسب بعض آيات السُوترا، لكن تقليد الأباستامبا يبدو أفضل. وفي جميع الحالات، فإنّ المضحّي هو من يضع جزءًا من الزيوت، ويمرّر يده على طول العمود. وتهدف جميع هذه الطقوس إلى تماهي المضحّي مع العمود ومع الضحيّة التي يأخذ لبعض الوقت مكانها.

(2) - **آيتاريا براهمانا**، 6، 1، 1؛ وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 1، 6، 2، 1، إلخ...

(3) - انظر: تايتريا **سمبيتا**، 6، 3، 4، 3، 4؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 7، 1، 2، 5.

(4) - إنّه في طول قامة المضحّي حين يكون واقفًا فوق عربة، وذراعاه مرفوعتان (**تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 4، 1؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 2، 11 وما بعدها).

(5) - **تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 4، 4.

(6) - نحن نفترض أن ما هو صحيح بالنسبة إلى «الفيدي» و«اليوبا»، يصحّ بشكل عامّ على المذابح والبُتُل (béthyles) والأنصاب التي يُذبح عندها. فالمذبح هو علامة تحالف البشر والآلهة. وعلى مدار القُربان، يتّحد الشخص الدنيوي مع الإلهي.

إضافة من المترجم:

«بيت إيل» هو الحجر الذي يمثّل «بيت الإله». وحسب التوراة، فقد نصب يعقوب بتيلًا في الأرض المقدّسة عمودا بوصفه «باب السماء» وقدّم له قربانًا: (**فَاسْتَيْقَظَ يَعْقُوبُ مِنْ نَوْمِهِ وَقَالَ: حَقًّا إِنَّ الرَّبَّ فِي هذَا الْمَكَانِ وَأَنَا لَمْ أَعْلَمْ. وَخَافَ وَقَالَ: مَا أَرْهَبَ هذَا الْمَكَانَ، مَا هذَا إِلاَّ بَيْتُ اللهِ وَهذَا بَابُ السَّمَاءِ. وَبَكَّرَ يَعْقُوبُ فِي الصَّبَاحِ وَأَخَذَ الْحَجَرَ الَّذِي وَضَعَهُ تَحْتَ رَأْسِهِ وَأَقَامَهُ عَمُودًا وَصَبَّ زَيْتًا عَلَى رَأْسِهِ وَدَعَا اسْمَ ذلِكَ الْمَكَانِ: بَيْتَ إِيلَ**) (**تكوين**، XXVIII: 16-19). وقد ماثلت عدّة دراسات معاصرة بين «الأنصاب» العربيّة و«بيت إيل» العبرانيّة لكن دون إيراد أدلّة كافية شافية تبرّر هذه المماثلة. وقد تبيّن لنا في أحد أعمالنا أنّ العرب كانت تعرف "البتيل" (البُتُل في الجمع). وقد أشار الهَمْداني إلى وجود عدّة «بُتُل» في بلاد بني تميم قرب حجر اليمامة يرجعها إلى عهد قبائل طَسم وجَدِيس من العرب البائدة، فيقول معرّفا البلدة المعروفة بالقرية الخضراء: «وهي حصون طسم وجديس وفيها آثارهم وحصونهم وبُتُلهم الواحد بتيل وهو هَنٌ مرتفع مثل الصومعة مستطيل في السماء من طين». انظر: الهَمْداني (أبو محمّد، الحسن بن أحمد بن يعقوب)، **صفة جزيرة العرب**، تحقيق: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، ط 3، مركز الدّراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1983، ص 318.

وبهذا يكون المشهد قد اكتمل، ويكون المشاركون على أتمّ استعداد كي تدخل الضحيّة ويُعلن بدء المسرحيّة. ولكن قبل تقديمها، يجب علينا الإشارة إلى سمة أساسيّة للقُربان، ألا وهي الاستمراريّة الكاملة الضروريّة له. فمنذ اللحظة التي يبدأ فيها عمل القُربان[1]، لا مندوحة من متابعته إلى النهاية دون انقطاع وحسب ما يتطلّبه الترتيب الشعائري، بحيث يتوجّب إنجاز كلّ العمليّات التي يتكوّن منها بتتابع دقيق، وحسب الترتيب، ودون أيّ ثغرات. ذلك أنّ عدم توجّه القوى التي تتدخّل في العمليّة على الوجه المطلوب وعجز الكاهن والمضحّي عن التحكّم فيها، سيجعلها تنقلب ضدّهما بشكل رهيب[2]. لكن هذه الاستمراريّة الخارجيّة للطّقوس لا تكفي[3]، ولا بدّ أيضًا من توفّر ثبات مماثل في الحالة الذهنيّة للمضحّي

ولمزيد التفاصيل حول البُتُل العربيّة وخصائصها ومناقشة العلاقة بينها وبين الأنصاب المحدّدة للبيوتات المقدّسة عند العرب، راجع عملنا: الحاج سالم (محمّد)، من **الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلاميّة: قراءة إناسيّة في نشأة الدولة الإسلاميّة الأولى**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2014، ص 176 وما بعدها.

(1) - ومن هنا الصلاة التي تُتلى في بداية كلّ قُربان من قبل المضحّي: «فلأكن مستحقًّا لهذه الشعيرة» (**شاتاباثا براهمانا**، 1، 1، 1، 7). وبالتالي، قبل كل شيء، الاستعارة الحالية في النصوص السنسكريتية التي تقارن التضحية بشبكة منسوجة وممتدّة. انظر: **ريغ فيدا**، X، 130؛ برغانه (هابيل) وهنري (فيكتور)، **موجز لدراسة السنسكريتيّة الفيديّة، مختصر في النحو والأدب القديم والمعجميّة**، باريس، 1890، ص 125؛ ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 79، ص 80 رقم 1.

Bergaigne (Abel) & Henry (Victor), Manuel pour étudier le sanscrit védique. Précis de grammaire, chrestomathie, lexique, Paris : Émile Bouillon, 1890, p. 125.

(2) - ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 23. وكلّ خطأ طقسي هو بمثابة حدوث خرق في نسيج القُربان. ومن خلال هذا الخرق، تتسرّب القوى السحريّة وتقتل المضحّي أو تصيبه بالخبل.

- ونحن لا نحتاج هنا إلى التذكير بالحالات الشهيرة التي ترويها التوراة حول البدع الطقوسيّة التي تُعاقب بشدّة، ومنها قصة ابني الكاهن عالي، والجذام الذي أصاب الملك عُزّيّا، إلخ... ذلك أنّ التعامل مع الأشياء المقدّسة يُعدّ بشكل عامّ أمرًا خطيرًا: وعلى سبيل المثال، فإنّه يجب على المضحّي في الهند الفيديّة تحاشي لمس «الفيدي» (**شاتاباثا براهمانا**، 1، 2، 5، 4)، وتحاشي لمس أيّ أحد بالسيف الخشبي السحري، إلخ...

(3) - تهدف طقوس التكفير على وجه التحديد إلى عزل آثار الأخطاء التي ترتكب أثناء الطقوس (انظر أعلاه). وانظر: سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنيادة، IV، 696: "ولنتعلم أنّ الطقوس وإن لم تُحترم، فإنّ القُربان مقبول".

توضيح من المترجم:

النصّ المستشهد به من عمل سرفيوس باللاتينيّة في الأصل وقد قمنا بتعريبه، وفيه:

« Et sciendum si quid caeremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti ».

- وانظر: أرنبيوس السيكي، **ضدّ الوثنيين**، لايبزيغ، 1846، IV، 21؛ شيشرون (ماركوس توليوس)، «الردّ على العرافين الناظرين في أكباد الذبائح»، **الأعمال الكاملة لشيشرون**، المجلّد III، باريس، 1843، X، 23.

Arnobius of Sicca, ***Adversus nationes***, Lipsiae: Sumtibus & Typis Bernh,

وللكاهن تجاه الآلهة والضحيّة والأمنية التي يُراد تحقيقها[1]، إذ يجب أن يكون لديهما ثقة لا تشوبها شائبة في النتيجة التلقائيّة للقُربان. وباختصار، فإنّ المسألة تتعلّق بأداء عمل ديني في إطار عقل ديني، وأن يتوافق على ذلك الظاهر والباطن[2]. وبهذا نرى أنّ القُربان يتطلّب منذ البداية، وجود عقيدة (شرادها çraddhâ أي ما يعادل لفظ credo اللاتيني بمعنى العقيدة، حتى من الناحية الصوتيّة)؛ وأنّه يستدعي الإيمان[3].

- الضحيّة

سبق أن قلنا إنّ بناء المذبح في الطقوس الهندوسيّة يتمثّل في رسم دائرة سحريّة على الأرض. والحقّ أنّ جميع العمليّات التي قمنا باستعراضها للتوّ تتركّز على الموضوع نفسه، وهي تتكوّن من رسم سلسلة من الدوائر السحريّة متّحدة المركز، داخل الفضاء المقدّس. وعلى الدائرة الخارجيّة يقف المضحّي؛ ثمّ على التوالي الكاهن، ثمّ المذبح والعمود. وعلى المحيط، حيث يقف الشخص الدنيوي الذي يُقام القُربان لأجله، تكون عاطفة التديّن ضعيفة وفي حدّها الأدنى، لكنّها تزداد تأجّجًا كلّما ضاق الفضاء الذي تعتمل فيه باتّجاه المركز. وهكذا، فإنّ كامل حياة الوسط القرباني ينتظم ويتركّز حول

1846, IV, 31.

Ciceron (Marcus Tullius), « De haruspicum responsis », ***Œuvres complétes de Ciceron***, Tome III, Paris: J.J. Dubochet, 1843, XI, 23.

- وبالمثل، تُكفّر جبهة الكاهن الأكبر في أورشليم عن جميع الأخطاء الطفيفة التي قد تكون ارتكبت أثناء تأدية الطقوس. انظر مثلًا: سفر **الخروج**، XXVIII، 38: (وَاصْنَعْ صَفِيحَةً مِنْ ذَهَبٍ خَالِصٍ، وَاحْفُرْ عَلَيْهَا كَالْحَفْرِ عَلَى خَاتَمٍ: قُدْسٌ لِلرَّبِّ، وَثَبِّتْهَا بِخَيْطٍ أَزْرَقَ فِي مُقَدَّمَةِ عِمَامَةِ هَرُونَ، فَتَكُونَ دَائِمًا عَلَى جَبْهَةِ هَرُونَ، فَيَحْمِلَ بِذَلِكَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وِزْرَ أَخْطَائِهِمْ فِي تَقْدِمَاتِهِمِ الَّتِي يُخَصِّصُونَهَا لِلرَّبِّ. وَعَلَى هَرُونَ أَنْ يَتَعَمَّمَ بِهَا دَائِمًا عِنْدَمَا يَمْثُلُ أَمَامَ الرَّبِّ، لِكَيْ يَرْضَى الرَّبُّ عَنْهُمْ).

- وانظر: «يُومَا» [يوم الغفران]، القسم الثاني من المشنا، ص 1، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم الخامس، ص 176.

(1) - نحن هنا أمام مطابقة غريبة لا بدّ من القيام بها مع نظريّات الطقوس اليهوديّة. فالحَمَل المخصص لقُربان الفصح لا يُمكن استبداله («بساحيم» [عيد الفصح]، القسم الثاني من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم التاسع، ص 6)؛ كما يتوجّب التضحية بالدابّة المخصصة للقُربان، حتى ولو مات الشخص الذي سيقدّم القُربان من أجله («حجيجا» [حجّ الهيكل]، القسم الثاني من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم السادس، ص 261). وللسبب نفسه، يقوم رئيس الكهنة ليلة عيد الكيبور باستعراض جميع الحيوانات التي سيتمّ ذبحها في اليوم التالي، فرزًا للصالح منها.

(2) - نحن نعرف أنّ الموقف المنصوح به عادة هو الصمت. انظر ما سنشير إليه لاحقًا. وراجع: ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 178.

(3) - ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 112 وما يليها.

البؤرة نفسها: فكلّ شيء يتقارب ليلتقي عند الضحيّة الذي ستظهر الآن بعد أن أضحى كلّ شيء جاهزًا لاستقبالها. وهنا يُؤتى بالضحيّة.

وقد كانت الضحيّة في بعض الأحيان مقدّسة بفعل ولادتها، إذ كان النوع الذي تنتمي إليه مرتبطًا بالإله بروابط خاصة(1). وبما أنّ طابعها إلهيّ بالفطرة، فهي لا تحتاج الحصول عليه لكي تغدو قُرْبانا. إلاّ أنّ هذا لا يمنع، بشكل عامّ، وجود طقوس معيّنة ضروريّة تجعل الضحيّة في حالة دينيّة تُؤهّلها للعب الدور الذي نُذرت لأجله. وفي بعض الحالات التي تكون

---

(1) - وتشمل هذه الحالات تلك التي تكون فيها الضحايا أو هي كانت كائنات طوطميّة. لكن ليس من الضروري، منطقيًا، أن تكون للحيوانات المقدّسة دومًا، على سبيل المثال، مثل هذا الطابع الطوطمي (انظر: ماريلييه، «مكانة الطوطميّة في التطوّر الديني»، م.م.س، ج 1، ص 230-231؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 135-138) مثلما يعتقد، على سبيل المثال، السيّد جيفونز (فرانك بايرون)، **مدخل إلى تاريخ الدين**، لندن؛ نيويورك، 1896، ص 55. وهذه النظريّة مدعومة جزئيًا من قبل روبرتسون سميث (وليام)، «القُرْبان»، م.م.س، ص 357؛ **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 357 وما بعدها.

Jevons (Frank Byron), ***Introduction to the History of Religion***, London: Methuen; New York: Macmillan, 1896, p. 55.

- والحقّ أنّه تُوجد بطريقة أو بأخرى، علاقة محدّدة بين الإله وضحيّته، وهو ما يجعلها تصل مرحلة القُرْبان وهي في الغالب مكرّسة بالفعل. انظر على سبيل المثال: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 107 وما بعدها؛ ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 172؛ فوكارت (بول فرانسوا)، "نقوش الأكروبوليس"، **نشرة المراسلات الهيلينيّة**، المجلّد XIII، 1889، ص 169؛ أبولونيوس الرودسي، **أرغونوتيكا: حاشية على أبولنيوس الرودسي**، لايبزيغ، 1813، II، 549؛ رامزي (وليم ميتشل)، **مدن فريجيا وأسقفيّاتها، بحث في التاريخ المحلي لفريجيا من أقدم العصور إلى الفتح التركي**، أكسفورد، 1897، ج I، ص 138؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 14، 9؛ وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، في مواقع متعدّدة؛ فلوطرخس، مسائل رومانيّة، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1844، ج III؛ أثينايوس، **مأدبة العلماء**، VIII، ص 346 (قُرْبان السمك في هيرابوليس)، إلخ...

- وفي حالات أخرى، يرفض الإله بعض القرابين. انظر مثالًا عن ذلك في: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 32، 8؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، II، 4-10؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 10، 4.

- ولا يقبل يهوه أبدًا إلاّ بالأنواع الأربعة من الحيوانات الطاهرة: الضأن والبقر والماعز والحمام.

Apollonius Rhodius, ***Argonautica: Scholia vetera in Apollonium Rhodium***, Lipsiae: Fleischer, 1813, Volume II, 549.

Foucart (Paul-François), « Inscriptions de l'Acropole », *Bulletin de correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889, p. 169.

Ramsay (William Mitchell), The cities and bishoprics of Phrygia, being an essay of the Local History of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest, Oxford: The Clarendon Press, 1897, I, p. 138.

Plutarque, ***Questions Romaines, in Les Oeuvres morales de Plutarque***, Paris: Lefèvre, 1844, Tome III.

فيها منذورة منذ وقت طويل، كانت هذه الطقوس تتمّ قبل إحضارها إلى المذبح[1]. وهنا يكون الغالب أنّها لا تحمل أيّ قداسة في تلك اللحظة، وأنّه يُشترط فيها فحسب أن تُلبّي بعض الشروط التي تجعلها جديرة بتلقّي التكريس، ولذلك يُشترط فيها أن تكون خالية من كلّ عيب، وسليمة من

(1) - وهذه أيضًا حالة عامّة جدًّا، فقد كان حصان «آشفامدها» (açvamedha) يُعتنى به ويُعبد لأشهر طويلة. انظر: هيلبراندت (ألفريد)، "القرابين الوطنيّة في الهند القديمة"، **تكريمًا لأوتو فون بوهتلينغك في خمسينيّة الدكتوراه**، شتوتغارت، 1888، ص 40 وما بعدها؛ كما هي حال القرابين البشريّة المعروفة باسم «المرياه» (meriah) عند شعب الخوند (Khonds) [في الهند]، وقرابين الدببة عند شعب آينو (Aïnos) [في غرب الصين]، الخ... وهي جميعًا حالات معروفة.
Hillebrandt (Alfred), "Nationale Opfer in Alt-Indien", in ***Festgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum***, Stuttgart, 1888, p. 40 ssq.

كلّ مرض وعاهة[1]. كما يجب أن تكون ذات لون محدّد[2]، وعمر محدّد،

(1) - هذا ما توجبه التعاليم الفيديّة، وكذلك التعاليم التوراتيّة، وقد تكون عامّة. انظر فيما يتعلّق بالقُربان الحيواني الهندوسي: شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 28؛ زيمر (هاينريش)، **الحياة الهنديّة القديمة. ثقافة الآريين الفيديّين وفقًا للسمحيتا**، برلين، 1879، ص 131؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، 6، 3، 22 وما بعدها؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 12، 1؛ **تايتريا سمبيتا**، 5، 1، 1. وفيما يتعلّق بضحايا المعبد اليهودي، انظر: انظر: **خروج**، XII، 5؛ **لاويّون**، XXII، 19 وما بعدها؛ **تثنية**، XV، 21؛ **تثنية**، XVII، 1؛ **سفر ملاخي**، I، 6-14:

(وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الحَمَلُ ذَكَرًا ابْنَ سَنَةٍ، خَالِيًا مِنْ كُلِّ عَيْبٍ، تَنتَقُونَهُ مِنَ الخِرْفَانِ أَوِ المَعِزِ) (**خروج**، 5 ،XII).

(تَكُونُ مُحرَقَةً لِلرِّضَى عَنكُم، ثَوْرًا أَوْ كَبْشًا أَوْ تَيْسًا سَلِيمًا تُقَرِّبُوا تَقْدِمَةً فِيهَا عَيْبٌ، لأَنَّهَا لَنْ تَكُونَ مَقْبُولَةً لِلرِّضَى عَنكُم. وَإِذَا أَصْعَدَ أَحَدُكُم ذَبِيحَةَ سَلامٍ لِلرَّبِّ، وَفَاءً لِنَذْرٍ، أَوْ ذَبِيحَةً طَوْعِيَّةً، فَلْتَكُنْ مِنَ البَقَرِ أَوِ الغَنَمِ، سَلِيمَةً خَالِيَةً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لِيَرْضَى الرَّبُّ عَنكُم. لَا تُقَرِّبُوا لِلرَّبِّ مِنَ الذَّبَائِحِ مَا هُوَ أَعْمَى أَوْ مَكْسُورٌ أَوْ مَجْرُوحٌ أَوْ بِهِ بُثُورٌ أَوْ أَجْرَبُ أَوْ أَكْلَفُ، وَلا تَجْعَلُوا مِنهَا وَقُودًا عَلَى المَذْبَحِ لِلرَّبِّ. أَمَّا الثَّوْرُ أَوِ الحَمَلُ الَّذِي فِيهِ عُضْوٌ زَائِدٌ أَوْ نَاقِصٌ، فَلَكَ أَنْ تُقَرِّبَهُ تَقْدِمَةً طَوْعِيَّةً، وَلَكِن لَيْسَ وَفَاءً لِنَذْرٍ، فَإِنَّهُ يَكُونُ مَرْفُوضًا. لا تُصْعِدُوا لِلرَّبِّ حَيَوَانًا ذَا خُصًى مَرْضُوضَةٍ أَوْ مَسْحُوقَةٍ أَوْ مَقْطُوعَةٍ. لا تَفْعَلُوا هَذَا فِي أَرْضِكُم. لا تَشْتَرُوا مِثْلَ هَذِهِ الحَيَوَانَاتِ مِنْ غَرِيبٍ لِتُقَدِّمُوهَا ذَبَائِحَ لِإِلَهِكُم، لأَنَّهُ لَنْ يَقْبَلَهَا مِنكُم، لِمَا فِيهَا مِنْ تَشْوِيهٍ وَعَيْبٍ) (**لاويّون**، XXII، 19-25).

(وَلَكِن إِنْ كَانَ فِي البِكْرِ عَيْبٌ مِنْ عَرَجٍ أَوْ عَمًى أَوْ أَيِّ عَيْبٍ، فَلا تَذْبَحْهُ لِلرَّبِّ إِلَهِكَ) (**تثنية**، XV، 21).

(لَا تَذْبَحُوا لِلرَّبِّ إِلَهِكُم ثَوْرًا أَوْ حَمَلًا فِيهِ عَيْبٌ أَوْ شَيْءٌ رَدِيءٌ، لأَنَّ ذَلِكَ رِجْسٌ لَدَى الرَّبِّ) (**تثنية**، XVII، 1).

(إِنَّ الابْنَ يُكْرِمُ أَبَاهُ وَالعَبْدَ سَيِّدَهُ. فَإِنْ كُنتُ أَنَا حَقًّا أَبًا فَأَيْنَ كَرَامَتِي؟ وَإِنْ كُنتُ حَقًّا سَيِّدًا فَأَيْنَ مَهَابَتِي؟ إِنَّ الرَّبَّ القَدِيرَ يَقُولُ لَكُم: أَيُّهَا الكَهَنَةُ المُزْدَرُونَ بِاسْمِي؛ فَتَسْأَلُونَ: كَيْفَ ازْدَرَيْنَا بِاسْمِكَ؟ فَيُجِيبُ: لأَنَّكُم تُقَرِّبُونَ عَلَى مَذْبَحِي خُبْزًا نَجِسًا. ثُمَّ تَتَسَاءَلُونَ: بِمَ نَجَّسْنَاكَ؟ فَيَرُدُّ: بِظَنِّكُم أَنَّ مَائِدَةَ الرَّبِّ مُزْدَرَاةٌ. عِنْدَمَا تُقَرِّبُونَ الحَيَوَانَ الأَعْمَى ذَبِيحَةً، أَلَيْسَ ذَلِكَ شَرًّا؟ أَوْ حِينَ تُقَدِّمُونَ الحَيَوَانَ الأَعْرَجَ وَالمَرِيضَ، أَلَيْسَ هَذَا شَرًّا؟ قَدِّمُوا مِثْلَ هَذَا القُرْبَانِ هَدِيَّةً لِحَاكِمِكُم، أَفَيَرْضَى عَنكُم وَيُكْرِمُكُم؟ يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ. الآنَ التَمِسُوا رِضَى اللهِ لِيَتَرَأَّفَ بِنَا، وَلَكِن هَلْ بِمِثْلِ هَذِهِ القَرَابِينِ المُعْتَلَّةِ يَرْضَى عَنكُم؟ يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ. آهٍ، يَا لَيْتَ بَيْنَكُم مَنْ يُغْلِقُ أَبْوَابَ الهَيْكَلِ لِئَلَّا تُوقِدُوا نَارًا بَاطِلَةً عَلَى مَذْبَحِي، يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ: إِذْ لَا مَسَرَّةَ لِي بِكُم وَلا أَرْضَى بِتَقْدِمَةٍ مِنْ أَيْدِيكُم. لأَنَّهُ مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ إِلَى مَغْرِبِهَا اسْمِي عَظِيمٌ بَيْنَ الأُمَمِ، وَفِي كُلِّ مَكَانٍ يُحْرَقُ لِاسْمِي بَخُورٌ وَذَبَائِحُ طَاهِرَةٌ، لأَنَّ اسْمِي عَظِيمٌ بَيْنَ الأُمَمِ، يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ. أَمَّا أَنْتُم فَقَدْ دَنَّسْتُمُوهُ، إِذْ قُلْتُم إِنَّ مَائِدَةَ الرَّبِّ نَجِسَةٌ، وَإِنَّ طَعَامَهَا فَاسِدٌ وَمُزْدَرًى. ثُمَّ قُلْتُم: مَا هَذِهِ المَشَقَّةُ الَّتِي نَتَكَبَّدُهَا؟ وَتَأَفَّفْتُم عَلَيَّ، يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ. وَتُقَرِّبُونَ إِلَيَّ مَا اسْتَوْلَيْتُم عَلَيْهِ ظُلْمًا وَمَا هُوَ أَعْرَجُ أَوْ مَرِيضٌ، فَيَكُونُ هَذَا تَقْدِمَةَ قُرْبَانِكُم، فَهَلْ أَقْبَلُ هَذَا مِنْ أَيْدِيكُم؟ يَقُولُ الرَّبُّ. مَلْعُونٌ المُنَافِقُ الَّذِي يَنْذُرُ لِلرَّبِّ ذَكَرًا سَلِيمًا مِنْ قَطِيعِهِ، ثُمَّ يُقَرِّبُ لِلرَّبِّ مَا هُوَ مُصَابٌ بِعَيْبٍ، لأَنِّي مَلِكٌ عَظِيمٌ وَاسْمِي مَهُوبٌ بَيْنَ الأُمَمِ، يَقُولُ الرَّبُّ القَدِيرُ) (سفر ملاخي، I، 6-14).

- انظر: ستنجل، **أثريات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 107.

Zimmer (Heinrich), Altindisches Leben. Die cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestelit, Berlin: Weidmann, 1879, p. 131.

(2) - وقد كان لون حصان «آشفامدها» أحمرًا (يحمل اسم «روهيتا الأحمر» وكان رمزًا للشمس)، انظر: هنري (فيكتور)، **ترانيم روهيتا في الأثارفا فيدا**، باريس، 1889. وحول القرابين الحمراء، انظر: فيستوس، **في معاني الألفاظ**، م.م.س، ص 45؛ ديودوريس الصقلّي، **المكتبة التاريخيّة لديودوريس الصقلّي**، باريس، 1851، الكتاب I، § 88. وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 59.

- وحول الأبقار السوداء بغرض الاستمطار، انظر أسفل هنا.

- وفي اليونان (ستنجل، **أثريات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 134، رقم 1)، كانت الأضحيات الموجّهة إلى الآلهة السماويّة فاتحة اللون عمومًا؛ بينما كانت الموجّهة إلى الآلهة الجهنميّة دائمًا سوداء اللون.

وجنس محدّد، وهي أمور تختلف باختلاف الأهداف المتوخّاة من تقديمها قُرْبَانًا[1]. كما يقتضي تفعيل هذا الاستعداد العامّ ورفعه إلى درجة التديّن المطلوبة، إخضاعها لسلسلة كاملة من الشعائر.

وفي بعض البلدان تُزيّن الضحيّة وتُدهن[2] وتُبيّض، على غرار ما كان يُفعل بـ"البقرة البيضاء" (bos cretatus) في القرابين الرومانيّة حيث كانت تُطلى قرونها بالذّهب[3]، وتُوضع عليها أكاليل الزهور وتُزيّن بالشرائط الملوّنة[4]، فقد كانت هذه الحلّي هي ما يُكسبها طابعًا دينيًّا. بل إنّ الزيّ الذي تُكسى به هو ما يجعلها في بعض الأحيان أقرب إلى الإله الذي يُشرف على القُرْبَان: وهذا هو الغرض من التنكّرات المستخدمة في القرابين الزراعيّة التي لم يتبقّ منها سوى بعض المترّدمات[5]. على أنّ نصف التكريس هذا، يُمكن الحصول عليه أيضًا بطريقة أخرى. ففي المكسيك[6] وفي جزيرة رودس[7]، كانت الضحيّة تُسقى خمرًا إلى أن تسكر، وكان السكر علامة على حلول الروح الإلهيّة فيها.

لكن الطقوس الهندوسيّة هي ما سيسمح لنا بأفضل متابعة لتسلسل العمليّات التي يُؤدّي بالتدرّج إلى تأليه الضحيّة. فبعد غسلها[8]، يتمّ إدخال الضحيّة إلى ساحة القُرْبَان مع تقديم سكوبات مختلفة[9]. وحينها، يُوجّه

Henry (Victor), ***Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda***, Paris:J. Maisonneuve, 1889.
Diodorus, ***Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile***, Paris: Adolphe Delahays, 1851, Livre I, § 88.

(1) - انظر التالي.
(2) - باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 37، 22 ؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 97 وما بعدها؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 108.
(3) - باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 37، 22 ؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 97 وما بعدها؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 108.
(4) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 32، 9.
(5) - انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 145، 198، إلخ.
(6) - شافيرو، **المكسيك عبر القرون**، م.م.س، ص 644.
(7) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 154.
(8) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 12، 1.
(9) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 12، 10. والتعاويذ الخاصة بهذه السكوبات، هي: **تايتريا سمبيتا**، 1، 4، 2. ومن الغريب أن نعثر على هذه التعاويذ كذلك في: **أثارفا فيدا**، II، 34 (انظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، III، ص 207)، كما تُستخدم أثناء تكريس البرهمي الجديد (**كوشيكا سوترا**، 57، 20). ذلك أنّ الأمر يتعلّق تحديدًا بنوع من الدخول في العالم الديني.
- ونعثر في الغالب على سكوبات تتمّ أثناء عرض الضحيّة. انظر: باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 40، 9.
- في آشور: نقش صفورتة، IV، 32.

إليها الكلام ويُكال لها المديح ويُطلب منها أن تسكن وتهدأ[1]. وفي الوقت نفسه، يُتوجّه إلى الإله سيّد الماشية، ويُطلب منه الموافقة على أن تغدو إحدى ممتلكاته أضحية[2]. ولهذه الاحتياطات، والاسترضاءات والمدائح، غرض مزدوج. فهي أوّلًا، اعتراف بقدسيّة الضحيّة؛ إذ أنّ وصفها بأنها شيء ممتاز وأنّها على ملك الآلهة، يجعلها كذلك. ولكن المسألة في المقام الأوّل تتعلّق أيضًا بتحريضها على القبول بأن تغدو ضحيّة من أجل خير البشر، وألّا تنتقم منهم بعد موتها. ولا تعني هذه الاستخدامات، وهي متكرّرة بلا حدود[3]، كما قال البعض، أنّ الحيوان الضحيّة هو دائمًا حيوان طوطمي قديم. بل إنّ تفسير ذلك أقرب ممّا نتصوّر، وهو يقوم على أنّ للضحيّة روح، وأنّ الهدف من القُربان هو تحرير تلك الروح تحديدًا. ولذلك، كان من الضروري استرضاء تلك الروح التي يمكن أن تصبح بعد تحريرها خطرة؛ ومن هنا، المدائح والاعتذارات المسبقة.

ثمّ تُربط الضحيّة إلى العمود. وفي هذه اللحظة، تكتسب طابعًا مقدّسًا هو من القوّة بحيث لا يغدو البرهميّ قادرًا على لمسها بيده، وبحيث يتردّد الكاهن نفسه في الاقتراب منها. لذا، يحتاج البرهمي إلى دعوة الكاهن وإلى تشجيعه من خلال تلاوة صيغة خاصّة يوجّهها إليه[4]. وفي الأثناء، ومن

(1) - **تايتريا سمبيتا**، 1، 3، 7، 1؛ 6، 3، 6، 1، 2؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 12، 6؛ **فيدا الصيغ**، 6، 5؛ **شاتاباتا براهمانا**، 3، 7، 3، 9 وما بعدها؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، 6، 3، 19.

(2) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 12، 1؛ والإله في هذه الحالة هو براجاباتي رودرا (Prajapati-Rudra). انظر: **تايتريا سمبيتا**، 3، 1، 4، 1 والتعليق عليها في: **تايتريا سمبيتا**، 3، 1، 4، 5. وهذا الابتهال لا تمارسه المدارس الأخرى.

(3) - ماركوارت، **دليل الآثار الرومانية**، م.م.س، VI، ص 175. وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 110 وما بعدها.

- وقد كان الأمر يبدو طبيعيًا حين يتعلّق الأمر بضحيّة بشريّة (سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنياذة، III، 57)؛ وانظر: يوربيدس، **الهرقليديون**، لايبزيغ، 1821، 550 وما بعدها؛ **أثينايوس، مأدبة العلماء**، م.م.س، ج XIII، ص 602؛ شافيرو، **الكسيك عبر القرون**، م.م.س، ص 610؛ ماكفرسون (صموئيل شارتز)، **مذكّرات عمل في الهند**، لندن، 1865، ص 146. وهو أكثر طبيعيّة إذا تعلّق بضحيّة-إله.

Euripidis, ***Heraclidae***, ex recensione Petri Elmsley, Lipsiae: Sumptibus C.H.F Hartmanni, 1821, 550 sqq.

Euripide, « Les Phéniciennes », ***Tragédies d'Euripide***, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1842, 890.

Macpherson (Samuel Charters), ***Memorials of Service in India***, London: J. Murray, 1865, p. 146.

(4) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 13، 8. والتعويذة في: **تايتريا سمبيتا**، 1، 3، 8، 1؛ والتعليق عليها في: 6، 3، 6، 3، «ذشرا مانوشا» (dhṣṛa manuṣa) = «**اثبت يا رجل**»!.

- ويُوجد تقليد آخر في: **فيدا الصيغ**، VI، 8، شاتاباتا براهمانا، 3، 7، 4، 1، تجعل الصيغة

أجل تصعيد هذه الأجواء الدينيّة المتأجّجة بالفعل إلى حدودها القصوى، لا بدّ من القيام بثلاث مجموعات من الشعائر: أن تُسقى الدابّة ماءً[1]، لأنّ الماء إلهي؛ ثمّ تُطهّر بالماء من أعلى ومن أسفل ويُراق منه على جميع أجزائها[2]. ثمّ يُدهن رأسها ورقبتها وكتفيها وردفيها وما بين قرونها بزبدة مذابة. ولعمليّات المسح هذه ما يُقابلها من مسح بالزيت في القُربان العبري، وفي عيد "مولا سالسا" (mola salsa) في روما[3][*][*]، ومن «مُولّاي» (οὐλαί) أو حبوب الشعير التي يلقيها الحضور على الحيوان في اليونان[4].

موجّهة إلى الحيوان: «ذشرا مانوشان» (dhṣṛa manuṣan) «**تُبّت الرجال**». ونحن نعتقد خلافًا لرأي السيّد شواب (شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 81، رقم 2)، أنّ نصّ التايتريا أكثر انغراسًا في طبيعة الشعيرة، وأنّ تقليد الفاجابيا، كما هو الحال دومًا، أكثر دقّة وعقلانيّة. لذا، فإنّه لا معنى للمقارنة مع: **ريغ فيدا**، 1، 63، 3.

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 13، 9 والتعليق عليها. يُقال له: "أنت شارب ماء" (**فيدا الصيغ**، VI، 10 أ؛ **تايتريا سمبيتا**، 1، 3، 8، 1). والسيّد لودفيغ، **ريغ فيدا**، X، 36، 8؛ وكذلك IV، ص 233 يعتقد (انظر سايا تايتريا سمبيتا) أنّ المعنى هو: "أنت متعطّش للماء"، لكن المعنى الذي نعتمده هو المعنى المشار إليه في: **شاتاباتا براهمانا**، 3، 7، 4، 6. راجع: **تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 6، 4، وكذلك الشروحات في: **فيدا الصيغ**، في الموضع السابق ذكره؛ وكذلك في: **كاتيايانا شروتا سوترا**، 6، 3، 32. وفي سقي الحيوان، تطهير داخلي له. كما يقوم المضحّي كذلك بمضمضة فمه قبل التضحية.

إضافة من المترجم:

نجد نفس الشعيرة في شمال أفريقيا (سقي الحيوان مباشرة قبل الذبح في عيد الأضحى، مع أنّ الشائع هو أنّ ذلك يساعد فيما بعد على تنظيف أمعاء الضحيّة).

(2) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 13، 10.

(3)[*] - **إضافة من المترجم**:

في الديانة الرومانيّة القديمة، كان «المولا سالسا» (الدقيق المملّح) عبارة عن خليط من الطحين المحمّص المخلوط بملح تعدّه عذارى المعبد ليستخدم في القرابين الرسميّة، حيث يتمّ رشّه على جبين الحيوانات وبين قرونها قبل التضحية بها، وكذلك على أركان المذبح وعلى النار المقدّسة.

(4) - فريتز (هانز فون)، أولّاي (οὐλαί)، **مجلّة هرمس**، العدد XXXII، برلين، 1897، ص 255 وما بعدها.

- ويعتقد السيّد ستنجل أنّ "الأُولّاي" (οὐλαί) هي خبز غذاء الآلهة. وفي ميغارا (Megara)، وعند تقديم القرابين إلى الإله "تيروس" (Tereus)، يتمّ استبدال "الأولاي" بالحصى. انظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، I، 41، 9. وانظر لوفيبور (يوجين)، "أصول الوثنيّة"، **مجلّة ميلوسين** [الحوريّة]، باريس، 1897، ص 151؛ سيسبون (فريدريك)، «بعض الملاحظات حول الفولكلور السوري في جبل لبنان»، **الفولكلور**، 1898، ص 15. وفي صقلّية، استخدم أصحاب أوليسيس الذين ضحّوا بثلاثة ثيران إلى الشمس أوراقًا كـ«أولاي». انظر: باوسانياس، نفس المصدر السابق، II، 9، 4. ويمكن لرمي "الأولاي" أن يكون وسيلة للتواصل بين المضحّي والضحيّة، أو حتّى تطهيرًا إخصابيًا مماثلًا لرمي الحبوب على العروس.

إضافة من المترجم: قد يفسّر هذا عمليّة رمي حصى الجمار على الأصنام في طقس الحجّ العربي الجاهلي، وهو مثيل رمي حبوب الشعير (الشعائر) عليها.

Fritze (Hans von), "οὐλαί", *Hermès*, XXXII, Berlin, 1897, p. 255 sqq.
Lefébure (Eugène), « Origines du fétichisme » in *Mélusine*, Paris, 1897, p. 151.
Sessions (Frederick), « Some Syrian Folklore Notes Gathered on Mount Lebanon», *Folklore*,1898, p. 15.

ونجد في كلّ مكان تقريبًا سكوبات مماثلة لتلك التي ذكرناها للتو، وقد كان الغرض منها هو توليد نصيب من القداسة على رأس الضحيّة. وأخيرًا، وبعد هذه التطهيرات والمسوح، تأتي في الطقوس الفيديّة، المراسم النهائيّة التي سيتمّ بمقتضاها حبس الضحيّة في دائرة سحريّة أخيرة، أشدّ ضيقًا وأكثر إلهيّة من الدوائر الأخرى. وهنا يأخذ كاهن شعلة من نار الآلهة في يده ويطوف حول الدابّة ثلاث مرّات. وقد كان هذا الطواف معمولًا به في الهند حول جميع الضحايا، إمّا مع نار أو بدونها: إنّه الإله أغني الذي يحيط بالدابّة من جميع الجوانب لكي يُكرّسها ويفصلها عن عالم البشر[1].

إضافة من المترجم:

نجد مثل هذا الطقس عند عرب الجاهلية، إذ كانوا يرمون حبوب الشعير على أصنام آلهتهم... ومن هنا مصطلح الشعيرة الذي يعود في آنٍ إلى إهداء الشعير إلى الآلهة وكذلك منح الشَّعر بقصّه عند بيوتها (وقد تواصلت شعيرة قصّ الشعر في طقس الحجّ الإسلامي).

(1) - إنّه احتفال «باريا‌غنكريا» (paryagnikriya) أي الطواف بالنار. انظر: **أباستامبا شروتا سوترا،** VII، 15، 1. والطقس هو بالتأكيد من أقدم العصور، لأنّ الكاهن (الميترافارونا maitravaruna، انظر: فيبر، **دراسات هندية**، م.م.س، IX، ص 188) يُكرّر (**آشفالايانا شروتا سوترا**، II، 2، 9 وما بعدها) نشيد **ريغ فيدا**، IV، 5، 1-3 (انظر الترجمة والتعليق في: أولدنبرغ (هيرمان)، «الأناشيد الفيديّة»، **كتب الشرق المقدّسة**، XLVI، أكسفورد، 1897، للوضع ذاته).

Oldenberg (Hermann), « Vedic Hymns », in ***Sacred Books of the East***, Op. Cit., XLVI, Oxford: Clarendon Press, 1897.

- ويحمل الطقس ثلاثة معانٍ. فهو أوّلًا طواف حول النار، حول آغني، الإله آبن الآلهة ومستودع الكنوز، الذي يكرّس الضحيّة ويقودها نحو الآلهة ويرشدها في الطريق إليها (وهذا هو معنى الآيات الثلاث من الريغ فيدا المستخدمة في هذه المناسبة والتي وُضعت خصيصا لها)، انظر: **آيتاريّا براهمانا**، 6، 5، 1 و 6، 11، 3. وبالتّالي، تغدو الضحيّة مقدّسة (انظر: **تايتريّا سمبيتا**، 6، 3، 8، 2؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 1، 6). وهو ثانيًا، دائرة سحريّة تطرد الشياطين التي تحوم، مثل الآلهة، حول الضحيّة.

- وأخيرًا، هو طواف طقسي جليل، يُقام من اليسار إلى اليمين، في اتّجاه الآلهة (بوذايانا شولبا باريبهاسا سوترا، II، 2، مذكور عند: كالند (ويليم)، **الممارسات الجنائزيّة والجنائز الهنديّة القديمة من خلال المخطوطات: مناقشة**؛ أمستردام، 1896، ص 287)، ويتضمّن خاصيّة سحريّة في ذاته. وحول مسألة الطواف حول الضحايا، انظر: ج. سيمبسون (وليام)، **عجلة الصلاة البوذيّة**، لندن ونيويورك، 1896؛ وخاصة الدراسة الشاملة للسيّد كالند، انظر: كالند (ويليم)، «أحد استخدامات التطهير الهندو-جرماني»، في: **تقارير ومحاضرات الأكاديميّة الملكيّة** للعلوم، قسم الأدب، المجلّد XII، ج II، أمستردام، 1898، ص 275 وما بعدها.

Caland (Willem), Die altindischen Todten - und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt: Besprechung, Amsterdam: Johannes Müller, 1896.

Simpson (William), ***The Buddhist Praying-Wheel***, London & New York: Macmillan, 1896.

Caland (Willem), ***Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruïk*** (Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Vol. XII, Part II, Amsterdam: Johannes Müller, 1898, p. 275 sqq.

- وتُعتبر هذه الشعيرة في الطقس الهندوسي المحلّي أساسيّة (انظر: **باريبهاسا غريهيا سوترا**، 1، 1،

ولكن مع التقدّم في عالم الآلهة، على الضحيّة أن تظلّ في علاقة مع عالم البشر. ولضمان هذا التواصل، تستخدم الديانات التي ندرسها هنا مبادئ التشاكل السحري والديني. ففي بعض الأحيان يتمّ استخدام التمثّل الطبيعي المباشر: حيث يمثّل الأب ابنه الذي يُضحّي به، إلخ[1]. وبوجه عامّ، فإنّ المضحّي بما أنّه ملزم دائمًا بأن يتحمّل التكلفة شخصيًّا، فإنّ هذا يجعل الأمر متعلّقًا بالفعل بتمثّل قد يكون كاملًا أو جزئيًّا[2].

---

2) ورسميّة (هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 42؛ **شاتاباتا براهمانا**، 1، 2، 2 و3؛ كالند، «أحد استخدامات التطهير الهندو-جرماني»، م.م.س، رقم 2 ورقم 3، ص 300)؛ ثمّ عامّة تقريبًا عند الأقوام الهندو- أوروبيّين (انظر: كالاند)؛ وهي منتشرة في نهاية المطاف في جميع الأمكنة.

(1) - **ملوك ثاني**، III، 27؛ **حزقيال**، XVI، 35-36؛ **تكوين**، XXII، 1-2؛ **تثنية**، XII، 31؛ **مزمور**، CVI، 37، **إشعيا**، LVII، 5:

(فَأَخَذَ ابْنَهُ الْبِكْرَ الَّذِي كَانَ سَيَخْلُفُهُ عَلَى الْعَرْشِ، وَأَحْرَقَهُ عَلَى السُّورِ قُرْبَانًا لإِلَهِ مُوآبَ، مِمَّا أَثَارَ الْغَيْظَ الشَّدِيدَ عَلَى إِسْرَائِيلَ فَارْتَدَّ الإِسْرَائِيلِيُّونَ إِلَى بِلاَدِهِمْ) (**ملوك ثاني**، III، 27).

(لِذَلِكَ اسْمَعِي أَيَّتُهَا الزَّانِيَةُ قَضَاءَ الرَّبِّ: مِنْ حَيْثُ أَنَّكِ أَنْفَقْتِ مَالَكِ وَكَشَفْتِ عَنْ عُرْيِكِ فِي فَوَاحِشِكِ لِعُشَّاقِكِ وَلِسَائِرِ أَصْنَامِكِ الْمَقِيتَةِ، وَمِنْ أَجْلِ دِمَاءِ أَبْنَائِكِ الَّذِينَ قَرَّبْتِهِمْ لَهَا) (**حزقيال**، XVI، 35-36).

(وَبَعْدَ هَذَا امْتَحَنَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ، فَنَادَاهُ: يَا إِبْرَاهِيمُ، فَأَجَابَهُ: لَبَّيْكَ. فَقَالَ لَهُ: خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، إِسْحاقَ الَّذِي تُحِبُّهُ، وَانْطَلِقْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا وَقَدِّمْهُ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَهْدِيكَ إِلَيْهِ) (**تكوين**، XXII، 1-2).

(لاَ تَصْنَعْ هَكَذَا لِلرَّبِّ إِلَهِكَ، لأَنَّهُمْ قَدِ ارْتَكَبُوا فِي عِبَادَةِ آلِهَتِهِمْ كُلَّ مَا يَمْقُتُهُ الرَّبُّ مِنَ الأَرْجَاسِ، إِذْ أَحْرَقُوا بِالنَّارِ أَبْنَاءَهُمْ وَبَنَاتِهِمْ فِي سَبِيلِ آلِهَتِهِمْ) (**تثنية**، XII، 31).

(ضَحَّوْا بِأَبْنَائِهِمْ وَبَنَاتِهِمْ لِلشَّيَاطِينِ. سَفَكُوا دَمًا بَرِيئًا، دَمَ بَنِيهِمْ وَبَنَاتِهِمِ الَّذِينَ ذَبَحُوهُمْ لأَصْنَامِ الْكَنْعَانِيِّينَ، فَتَدَنَّسَتِ الأَرْضُ بِالدِّمَاءِ) (**مزمور**، CVI، 37).

(أَيُّهَا الْمُتَوَهِّجُونَ شَهْوَةً بَيْنَ أَشْجَارِ الْبَلُّوطِ، وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ، يَا مَنْ تَذْبَحُونَ أَوْلاَدَكُمْ فِي الأَوْدِيَةِ تَحْتَ شُقُوقِ الصُّخُورِ) (**إشعيا**، LVII، 5).

- وانظر: لفيانوس السميساطي، "ربّة سوريا"، م.م.س، § 58.

- وانظر: أسطورة "آتاماس" (Athamas)، في: بريلر (لودفيغ)، **الأساطير اليونانيّة**، برلين، 1894، II، ص 312؛ باسّي (رينيه)، **حكايات بربريّة جديدة**، باريس، 1897، رقم 91؛ هوفلر، «تشريح القُربان»، م.م.س، ص 3.

Preller (Ludwig), ***Griechische mythologie***, Berlin: Weidmann, 1894, II, p. 312.
Basset (René), ***Nouveaux Contes Berbères***, Paris: Ernest Leroux, 1897, n° 91.

- وحول التضحية بأحد أفراد الأسرة، انظر: فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 27.

- وانظر: أسطورة "شوناهشيبا" (Çunahçepa) عند: ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 135). والأمثلة على هذا التمثّل الجديد عديدة بشكل خاصّ في قُربان البناء. انظر: سارتوري، «حول قُربان البناء»، م.م.س، ص I7

(2) - انظر مثلاً قصة داود مع أرنان اليبوسي، **أيام أول**، XXI، 23 وما بعدها: (وَلَكِنْ حِينَ جَاءَ دَاوُدُ إِلَى أُرْنَانَ خَرَجَ مِنْ مَخْبَئِهِ فِي الْبَيْدَرِ وَسَجَدَ بِوَجْهِهِ إِلَى الأَرْضِ. فَقَالَ دَاوُدُ لأُرْنَانَ: بِعْنِي مَوْقِعَ الْبَيْدَرِ لأَبْنِيَ فِيهِ مَذْبَحًا لِلرَّبِّ، وَادْفَعْ لَكَ فِضَّةً ثَمَنًا لَهُ، فَتَكُفَّ الضَّرْبَةُ عَنِ الشَّعْبِ. فَقَالَ أُرْنَانُ لِدَاوُدَ: خُذْهُ لَكَ، وَلْيَصْنَعْ سَيِّدِي الْمَلِكُ مَا يَحْلُو لَهُ. وَهَا أَنَا أُقَدِّمُ الْبَقَرَ لِتَكُونَ مُحْرَقَاتٍ، وَالنَّوَارِجَ لِلْوُقُودِ، وَالْحِنْطَةَ لِتَكُونَ قُرْبَانَ التَّقْدِمَةِ. إِنِّي أَتَبَرَّعُ بِهَا جَمِيعِهَا. فَقَالَ الْمَلِكُ: لاَ! بَلْ أَشْتَرِي ذَلِكَ بِفِضَّةٍ، إِذْ لاَ

ولكن في حالات أخرى، يتم تحقيق هذا الربط بين الضحيّة والمضحّي من خلال اتّصال مادّي بين المضحّي (في بعض الأحيان الكاهن) والضحيّة.

ويتمّ الحصول على هذا التواصل، في الطقوس الساميّة، من خلال وضع الأيدي على الضحيّة، كما يتمّ في غيرها من خلال شعائر مماثلة[1]. ونتيجة لهذا التقارب، فإنّ الضحيّة التي كانت تمثّل الآلهة، تُضحي ممثّلة

يُمكِنُ أن آخُذَ مَالَكَ فَأُقَدِّمَ لِلرَّبِّ مُحرَقَةً مَجَّانِيَّةً. وَدَفَعَ دَاوُدُ لأُرنَانَ ثَمَنًا لِمَوقِعِ البَيدَرِ سِتَّ مِئَةِ شَاقِلٍ مِنَ الذَّهَبِ. وَبَنَى هُنَاكَ مَذبَحًا لِلرَّبِّ أَصعَدَ عَلَيهِ مُحرَقَاتٍ وَذَبَائِحَ سَلامٍ، وَدَعَا الرَّبَّ فَاستَجَابَ لَهُ بِإِنزَالِ نَارٍ مِنَ السَّمَاءِ عَلَى مَذبَحِ المُحرَقَةِ).

(1) - **لاويّون**، I، 4؛ III، 2؛ IV، 2؛ XVI، 1. وانظر: **خروج**، XXIX، 15-19. وانظر: **عدد**، VIII، 10؛ XXVII، 18-23. وانظر: **تثنية**، XXXIV، 9؛ **مزمور**، LXXXIX، 26:

(وَاستَدعَى الرَّبُّ مُوسَى، وَخَاطَبَهُ مِن خَيمَةِ الاجتِمَاعِ قَائِلًا: أَوصِ بَنِي إِسرَائِيلَ: إِذَا قَدَّمَ أَحَدُكُم ذَبِيحَةً مِنَ البَهَائِمِ لِلرَّبِّ، فَلْيَكُن ذَلِكَ القُربَانُ مِنَ البَقَرِ وَالغَنَمِ. إِن كَانَت تَقدِمَتُهُ مُحرَقَةً مِنَ البَقَرِ، فَليُقَرِّب ثَورًا سَلِيمًا، يُحضِرُهُ عِندَ مَدخَلِ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ، وَيُقَدِّمُهُ أَمَامَ الرَّبِّ طَلَبًا لِرِضَاهُ عَنهُ. فَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأسِ المُحرَقَةِ، فَيَرضَى الرَّبُّ بِمَوتِ الثَّورِ بَدِيلًا عَن صَاحِبِهِ، لِلتَّكفِيرِ عَن خَطَايَاهُ) (لاويّون، I، 1-4).

(وَإِن قَرَّبَ أَحَدٌ ذَبِيحَةَ سَلامٍ مِن بَقَرٍ، ثَورًا أَو عِجلَةً، فَليُقَدِّم قُربَانًا لِلرَّبِّ سَلِيمًا مِن كُلِّ عَيبٍ، فَيَضَعُ المُقَرِّبُ يَدَهُ عَلَى رَأسِ تَقدِمَتِهِ وَيَذبَحُهَا عِندَ بَابِ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ، ثُمَّ يَرُشُّ أَبنَاءُ هَرُونَ، الكَهَنَةُ، الدَّمَ عَلَى جَوَانِبِ المَذبَحِ، المُحِيطَةِ بِهِ) (**لاويّون**، IV، 1-2).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى بَعدَ وَفَاةِ ابنَي هَرُونَ، عِندَمَا اقتَرَبَا أَمَامَ الرَّبِّ فَمَاتَا: كَلِّم أَخَاكَ هَرُونَ وَحَذِّرهُ مِنَ الدُّخُولِ فِي كُلِّ وَقتٍ إِلَى قُدسِ الأَقدَاسِ، وَرَاءَ الحِجَابِ أَمَامَ غِطَاءِ التَّابُوتِ، لِئَلَّا يَمُوتَ، لأَنِّي أَتَجَلَّى فِي السَّحَابِ عَلَى الغِطَاءِ) (**لاويّون**، XVI، 1-2).

(وَتَأخُذُ أَحَدَ الكَبشَينِ لِيَضَعَ هَرُونُ وَبَنُوهُ أَيدِيَهُم عَلَيهِ. تَذبَحُ الكَبشَ، وَتَأخُذُ مِن دَمِهِ وَتَرُشُّهُ عَلَى المَذبَحِ. وَتُقَطِّعُ الكَبشَ إِلَى قِطَعٍ، وَتَغسِلُ أَعضَاءَهُ الدَّاخِلِيَّةَ وَأَكَارِعَهُ وَتَضَعُهَا مَعَ رَأسِ الكَبشِ وَقِطَعِهِ عَلَى المَذبَحِ. وَتُحرِقُ كَامِلَ الكَبشِ عَلَى المَذبَحِ، فَيَكُونُ مُحرَقَةً لِلرَّبِّ لِنَيلِ رِضَاهُ. هُوَ قُربَانُ مُحرَقَةٍ لِلرَّبِّ. ثُمَّ تَأخُذُ الكَبشَ الثَّانِي لِيَضَعَ هَرُونُ وَبَنُوهُ أَيدِيَهُم عَلَيهِ. ثُمَّ تَذبَحُهُ وَتَأخُذُ مِن دَمِهِ وَتَضَعُهُ عَلَى شَحمَاتِ آذَانِ هَرُونَ وَبَنِيهِ اليُمنَى، وَكَذَلِكَ عَلَى أَبَاهِمِ أَيدِيهِم وَأَرجُلِهِمِ اليُمنَى، ثُمَّ تَرُشُّ الدَّمَ عَلَى المَذبَحِ مِن كُلِّ نَاحِيَةٍ) (**خروج**، XXIX، 15-19).

(وَهَذَا مَا تَفعَلُهُ لِتَطهِيرِهِم: رُشَّ عَلَيهِم مَاءَ الخَطِيئَةِ، ثُمَّ لِيَحلِقُوا شَعرَ جَسَدِهِم، وَيَغسِلُوا ثِيَابَهُم فَيَتَطَهَّرُوا. ثُمَّ لِيُحضِرُوا ثَورًا مَعَ تَقدِمَةٍ مِن دَقِيقٍ مَعجُونٍ بِزَيتٍ، وَعِجلًا آخَرَ لِيَكُونَ ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ. وَتُوقِفُ اللَّاوِيِّينَ أَمَامَ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ وَتَجمَعُ كُلَّ شَعبِ إِسرَائِيلَ. وَتُقَدِّمُ اللَّاوِيِّينَ أَمَامَ الرَّبِّ فَيَضَعُ بَنُو إِسرَائِيلَ أَيدِيَهُم عَلَيهِم) (**عدد**، VIII، 10).

(فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: خُذ يَشُوعَ بنَ نُونَ، رَجُلًا فِيهِ رُوحُ الرَّبِّ، وَضَعْ يَدَكَ عَلَيهِ. ثُمَّ أَوقِفهُ أَمَامَ أَلِعَازَارَ وَأَمَامَ الجَمَاعَةِ كُلِّهَا، وَأَوصِهِ بِحَضرَتِهِم، وَسَلِّمهُ بَعضَ سُلطَتِكَ، لِكَي يُطِيعَهُ كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسرَائِيلَ. لِيَمثُلَ أَمَامَ أَلِعَازَارَ الكَاهِنِ الَّذِي يَتَلَقَّى القَرَارَاتِ بِشَأنِهِ بِوَاسِطَةِ الأُورِيمِ أَمَامَ الرَّبِّ. فَلا يَخرُجُونَ وَلا يَدخُلُونَ إِلَّا بِأَمرِهِ، هُوَ وَجَمِيعُ الشَّعبِ مَعَهُ. فَأَخَذَ مُوسَى يَشُوعَ وَأَوقَفَهُ أَمَامَ أَلِعَازَارَ الكَاهِنِ وَسَائِرِ الجَمَاعَةِ، وَوَضَعَ يَدَيهِ عَلَيهِ وَأَوصَاهُ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ) (**عدد**؛ XXVII، 18-23).

(وَكَانَ يَشُوعُ بنُ نُونٍ قَدِ امتَلأَ رُوحَ حِكمَةٍ بَعدَ أَن وَضَعَ مُوسَى يَدَيهِ عَلَيهِ، فَأَطَاعَهُ بَنُو إِسرَائِيلَ وَعَمِلُوا بِمُقتَضَى مَا أَوصَى بِهِ الرَّبُّ مُوسَى) (**تثنية**، XXXIV، 9).

(أُطلِقُ يَدَهُ عَلَى البِحَارِ وَيَمِينَهُ عَلَى الأَنهَارِ. هُوَ يَدعُونِي قَائِلًا: أَنتَ أَبِي وَإِلَهِي وَصَخرَةُ خَلاصِي) (**مزمور**، LXXXIX، 25-26).

- وانظر: تايلور، **الحضارة البدائيّة**، م.م.س، ج II، ص 3؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 423.

أيضًا للمضحّي. وقد لا يكفي القول بأنّنها تمثّله؛ بل هي تندمج معه، ويُضحي الإثنان واحدًا. بل ويصل التماهي، على الأقلّ في القُربان الهندوسي إلى أن يكون مصير الضحيّة منذ تلك اللحظة وموتها القادم، لهما تأثير على المضحّي. ومن هنا يدخل المضحّي في وضعيّة غامضة: فهو يحتاج لمس الحيوان للبقاء متّحدًا به؛ ويخشى مع ذلك أن يلمسه، لأنّه يُعرّض نفسه بذلك إلى تقاسم مصيره. وتحلّ الطقوس هذه المشكلة باعتماد طرف وسيط، إذ لا يمكن للمضحّي لمس الضحيّة إلاّ بواسطة إحدى أدوات التضحية[1]. ومن هنا، فإنّ هذا التقارب بين المقدّس والمدنّس، والذي شهدنا استمراره تدريجيًا عبر مختلف عناصر التضحية، يكتمل في الضحيّة.

وها نحن نصل إلى ذروة الحفل. فجميع عناصر القُربان موجودة، وقد جُمع بينها الآن للمرّة الأخيرة. لكن المهمّة الأسمى لم تُنجز بعد، ويتعيّن إنجازها[2]. فالضحيّة وإن سبق بالفعل أن تقدّست، إلّا أنّ الروح التي تسكنها، والمبدأ الإلهي الذي أضحت الآن تنطوي عليه، ما يزال متعيّنًا في جسمها ومرتبطًا بهذه الحلقة الأخيرة مع عالم الأشياء المدنّسة. ولسوف يحرّرها الموت

---

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 15، 10، 11. هذا ما تقوله التعويذة (**تايتريّا سمهيتا**، 3، 1، 4، 3)، وهي تعبّر عن أنّ «نَفَس» المضحّي، أي حياته، مرتبط كما رغبته، بمصير الضحيّة (**تايتريّا سمهيتا**، 3، 1، 5، 1). لكن مدرسة الياجور فيدا البيضاء لا تعتمد أيّ تعويذة (**كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 5، 5)، بل هي لا تشترط الاحتفال بتقدمات تكفيريّة في هذا الوقت، وهذا لعمري فرق ملحوظ. لكن طقس التواصل، وكذلك نظريّته يظلّان هما نفسيهما (**شاتاباتا براهمانا**، 3، 8، 1، 10؛ **تايتريّا سمهيتا**، 6، 3، 8، 1). ويختلف البراهمة حول هذا الأمر، إذ يقول البعض بأنّه «يجب لمس الحيوان، لكنّ هذا الحيوان سائر نحو الموت. فإذا لمسته من الخلف، فإنّ الياجامانا (yajamana) سيموت فجأة». بينما يقول آخرون: «هو يُقاد نحو السماء، هذا الحيوان، فإذا لم يلمسه (المضحّي) من الخلف، فسيتمّ فصله عن السماء. ولهذا السبب لا بدّ من لمسه بقضيبي الفابا (vapa). وبالتالي، فكأنّه قد لُمِس وإن لم يُلمَس» (**تايتريّا سمهيتا**، 6، 3، 5، 1). فالتواصل حسب الشاتاباتا براهمانا غامض، وهو في نفس الوقت غير ضارّ، وهو مفيد للمضحّي الذي تصعد روحه ورغبته نحو السماء مع الضحيّة.

(2) - نحن لا ندرس مسألة «تقديم» الضحيّة للإله وما يصاحب ذلك من ابتهالات في معظم الأحيان، فهذا سيقودنا إلى التوغّل في تفاصيل جدّ طويلة حول علاقة القُربان بالصلاة. لكن دعونا نقول فحسب إنّه تُوجد:

- **طقوس يدويّة**، ربط الدابّة بالعمود (انظر أعلاه)، إلى زوايا المذبح (**مزمور**، CXVIII، 27؛ وانظر: روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 322؛ **لاويّون**، I، 11).
- **طقوس شفاهيّة**: دعوات إلى الآلهة وتراتيل، مدح صفات الضحيّة، تحديد النتائج المتوقّعة من القُربان. ويتمّ طلب البركة بجميع هذه الوسائل معًا.

إضافة من المترجم: الآيات المقصودة من الكتاب المقدّس، هي:

(الرَّبُّ هُوَ اللهُ وَبِنُورِهِ أَضَاءَ لَنَا. ارْبُطُوا الذَّبِيحَةَ بِحِبَالٍ إِلَى زَوَايَا الْمَذْبَحِ) (**مزمور**، CXVIII، 27).

(وَعَلَى الْمُقَرِّبِ أَنْ يَذْبَحَهُ فِي حَضْرَةِ الرَّبِّ، عِنْدَ الْجَانِبِ الشِّمَالِيِّ لِلْمَذْبَحِ، ثُمَّ يَقُومُ أَبْنَاءُ هَرُونَ الْكَهَنَةُ بِرَشِّ دَمِهِ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، I، 11).

من هذا الإسار، جاعلًا التكريس نهائيًا وغير قابل للإلغاء. وهذه هي اللحظة الحاسمة.

إنها جريمة تبدأ، وانتهاكٌ لحُرمة. ولذلك، وحين تُقاد الضحيّة إلى المذبح، تبدأ بعض شعائر السكب وطلب المغفرة[1]. فيتمّ الاعتذار عن الفعل الذي سنقوم به، ونتحسّر على موت الدابّة[2]، ونبكيها مثلما نبكي بعض أهلنا ونطلب منها المغفرة قبل الإجهاز عليها. كما نتوجّه إلى بقيّة أفراد جنسها وكأنّنا نتوجّه إلى عشيرتها طالبين عدم الانتقام لمقتل واحدٍ من أفرادها[3]. وتحت تأثير الأفكار نفسها[4]، يحدث أن يُعاقب القائم بالقتل؛

(1) - نحن نُشير إلى ما يُسمّى شكّويات «أبافيّاني» (apavyâni) في القُربان الحيواني الهندوسي (شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، 98، رقم 1، وانظر كيف ترتبط الكلمة بجذر pû بمعنى تطهّر كما في: **تايتريا براهمانا**، 3، 8، 17، 5). وهي غير موجودة إلاّ في مدارس ياجور فيدا السوداء، وتُقام أثناء عزل الدابّة بسور من نار، وفي اللحظة التي تُقاد فيها إلى المذبح (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 15، 4، والتعاويذ في: **تايترتا سمبيتا**، 3، 1، 4، 1، 2. وشرحها في: **تايترتا سمبيتا**، 3، 1، 5، 1). وتروي الصيغ كيف تستحوذ الآلهة على الدابّة التي تصعد إلى السماء؛ وأنّ هذه الدابّة تُمثّل بقيّة الماشية التي يتحكّم فيها «رودرا براجاباتي» (Rudra-Prajâpati)؛ وأنّها مقبولة عند الآلهة وستُعطي الحياة والخصب للمواشي؛ وأنّها نصيب "رودرا براجاباتي"، الذي باستعادة ذرّيته وربطها، "سيتوقّف عن ربط" (إماتة) الأحياء من الدوابّ والبشر، إلخ.

(2) - ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 101؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، II، 39-40.

- في روما: ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 192؛ روبرتسون سميث، ديانة الساميّين، م.م.س، ص 430-431؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 364؛ ج II، ص 102 وما بعدها.

- وربما من الضروري التقريب بين هذه الممارسات وطقس الحداد على «فلامينيكا» (Flaminica)، خلال عيد "الأرغي" (Argeii) عند قُدامى الرومان. انظر: فلوطرخس، **مسائل رومانيّة**، م.م.س، ص 86.

(3) - هذه الطقوس، وهي عامّة جدًّا كما بيّن فريزر، تُعبّر عنها الطقوس الهندوسيّة بشكل ملحوظ. ففي لحظة خنق الضحيّة، يتلو الكاهن الرئيس «الميترافارونا» (maitravaruna) بعض صيغ الأدرغونيغادا (adhrgunigada) (**آشفالايانا شروتا سوترا**، III، 3، 1، وشرحها في: **آيتاريّا براهمانا**، 6، 6، 1)، وهي تُعدّ من بين أقدم الطقوس الفيدية، ومن بينها هذه الصيغة: «لقد تخلّوا عن هذا الكائن لنا، تخلّت عنه والدته وأبوه، وأخته وأخوه من نفس الأصل، ورفيقه من نفس الجنس» (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 25، 7؛ **تايتريّا سمبيتا**، 3، 6، 11، 2؛ وانظر: شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 141؛ وانظر: **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 3، 11؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 16، 7؛ وانظر: **تايتريّا سمبيتا**، 6، 3، 8، 3؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 1، 15).

(4) - لا يُشترط في «الشاميتار» (çamitar)، أي "المسترضي"، وهو الاسم الملطّف للجزّار، أن يكون برهميًا (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 17، 14). وفي جميع الأحوال، فهو برهمي من رتبة دنيا، لأنّه يحمل خطيئة قتل كائن مقدّس قد يكون محرّمًا في بعض الأحيان. ويُوجد في الطقس نوع من اللعنة الموجّهة ضدّ الجزّار: "في جميع جنسك، لا يفعل المسترضي مثل هذه الأشياء أبدًا"، أي اعمل على أن لا يكون أحد أقاربك جزّارًا. (نحن نتابع نصّ **آشفالايانا شروتا سوترا**، III، 3، 1، الذي يتابعه السيّد شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 105، ولا نتابع نصّ **آيتاريّا براهمانا**، 6، 7، 11).

فيتعرّض إلى الضرب[1] أو إلى النفي. ففي أثينا، كان كاهن قُرْبَان عيد بوفونيا (Bouphonia) يهرب بعد أن يرمي فأسه؛ كما كانت أسماء جميع المشاركين في القُرْبَان تُتلى في مجلس شيوخ المدينة (Prytaneion) ويتلاوم القوم، ليتمّ أخيرًا إدانة السكّين التي تُلقى في البحر جزاء فعلها[2]. بل إنّ ما يخضع إليه الكاهن بعد التضحية من عمليّات تطهير، شبيهة بالتكفير عن مجرم[3].

وحالما يتمّ تثبيت الدابّة في الوضع الذي تقتضيه الطقوس وفي الاتّجاه المحدّد[4]، يصمت الجميع. وفي الهند، يُشيح الكهنة بوجوههم عن الضحيّة،

---

(1) - كلاوديوس إيليانوس، **في طبيعة الحيوان**، باريس، 1858، الكتاب XII، 34 (تينيدوس)؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 305.

Claudius Ælianus, ***De natura animalium,*** Parisiis: Firmin Didot, 1858, Lib. XII, 34 (Tenedos).

(2) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II ص 29-30؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، I، 24، 4؛ 28، 10.

- وحول أسطورة تأسيس كارنيا (Karneia)، انظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 13، 4؛ يوزنر (هيرمان)، "المرادفات الإلهيّة"، **مجلّة متحف الراين لفقه اللغة**، العدد LIII، 1898، ص 359 وما بعدها؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 140؛ أفلاطون، «القوانين»، في: **أعمال أفلاطون**، باريس، 1762، المجلّد IX، ص 565

Usener (Hermann), "Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898, p. 359 sqq.

Platon, « Les Lois », in ***Œuvres de Platon***, Traduites par Victor Cousin, Paris: Rey & Gravier, 1846, Tome IX, p. 865.

(3) - انظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 54 وما بعدها.

(4) - يقال: «أدر قدميها نحو الشمال، ووجّه عينيها نحو الشمس، وانشر أنفاسها في الريح، وحياتها في الجوّ، وسمعها في النواحي، وجسدها في الأرض». وهذه التوضيحات مهمّة (**آشفالايانا شروتا سوترا**، III، 3، I؛ **آيتاريا براهمانا**، 6، 6، 13)، فالرأس موجّه نحو الغرب، لأنّ الغرب هو الطريق الذي تسلكه الأشياء: فإليه تذهب الشمس، ونحوه يتوجّه الموتى، ومنه صعدت الآلهة إلى السماء، إلخ...

- وتوجيه الأضاحي أمر بالغ الأهمّيّة. ولعلّه من سوء الحظّ أن تكون المراجع الساميّة والكلاسيكيّة والنياسيّة شحيحة نسبيًا حول هذه المسألة. في يهودا، يتمّ ربط الأضحيات إلى زوايا المذبح ومن جوانب مختلفة وفقًا لطبيعة القُرْبَان، ويبدو أنّ رؤوسها كانت تُوجّه نحو الشرق.

- وفي اليونان، يتمّ تقديم الأضحيات للآلهة الجهنميّة ورؤوسها مباشرة على الأرض؛ وللآلهة السماويّة، ورؤوسها نحو السماء (انظر: هوميروس، **الإلياذة**، م.م.س، I، 459). وانظر النقوش البارزة التي تمثّل الثور المقدّم قُرْبَانًا للإله "ميثرا"، في: كومونت (فرانز)، **نصوص ومعالم تصويريّة متعلّقة بأسرار ميثرا**، بروكسل، 1899.

Cumont (Franz), ***Monuments figurés sur les mystères de Mithra***, Bruxelles: H. Lemertin, 1899.

ويتراجع المضحّي والمحتفلون[1] وهم يتمتمون بتعاويذ استغفاريّة[2]، ولا نعود نسمع سوى أوامر يُقدّمها الكاهن إلى الجزّار بصوت خفيض. وحينها يشدّ هذا الأخير الحبل الذي يحيط بعنق الحيوان[3]، و«يُهدّئ أنفاسه»[4]، كما تقول العبارة المخفّفة. لقد ماتت الضحيّة، وانطلقت الروح.

وقد كانت طقوس القتل شديدة التنوّع، وكانت كلّ ديانة تفرض مراعاة تلك الطقوس بدقّة كبيرة، بحيث يُعتبر تعديلها عمومًا بدعة مُهلكة يُعاقب عليها بالحرمان الديني وبالموت[5]. ذلك أنّ القتل يُطلق قوّة غامضة، أو بالأحرى قوّة عمياء، ويكفي أن يتعلّق الأمر بقوّة لكي تكون مخيفة. ولذلك لا بدّ من توجيه تلك القوّة وترويضها، وهذا ما تُستخدم الشعائر لإنجازه. وقد كان يتمّ في معظم الأحيان، قطع عنق الضحيّة أو رقبتها[6]. كما كان الرجم طقسًا قديمًا لم يظهر في منطقة يهودا إلاّ في بعض حالات الإعدام الجنائي، ولم يظهر في اليونان، إلاّ بصفة رمزيّة خلال طقوس بعض

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 17، 1. **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، III، 3، 6. وبالمثل، يقوم المؤمنون الكاثوليك بخفض رؤوسهم عند رفع القدّاس.

(2) - يقولون للدابّة إنها ذاهبة إلى السماء من أجل شعبها، وإنّها لا تموت، وإنّها غير مجروحة، وإنّها تسير في طريق الأخيار، طريق «سافيتار» (Savitar) (الشمس)، طريق الآلهة، إلخ... انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 16؛ **تايتريا براهمانا**، 3، 7، 7، 14.

(3) - **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 15، 19. ومن الأهميّة بمكان أن يكون الجسم سليمًا لحظة الموت.

(4) - هذا هو الترتيب الذي يتكرّر ثلاث مرات. انظر: **آشفالايانا شروتا سوترا**، III، 3، 1، 4.

(5) - مثال: ماسبيرو (غاستون)، «حول مرسوم حرمان كنسي عثر عليه في جبل البركل»، **المجلّة الآثاريّة**، 1871، المجلّد XXII، ص 335-336 (مسلّة نبتة).

Maspero (Gaston), « Sur un décret d'excommunication trouvé au Djebel-Barkal », *Revue archéologigue*, 1871, Nouvelle Série, Volume XXII, p. 335-336 (Stèle de Napata).

(6) - وهذا ما يحدث في جميع حالات الطقوس العبريّة (**لاويّون**، I، 5، إلخ)، باستثناء قُربان الحَمام الذي تُحزّ رقبته بظفر اليد (**لاويّون**، I، 14-15):

(ثُمَّ يَذْبَحُ لِلْقُرْبِ العِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيُقَدِّمُ بَنُو هَرُونَ، الكَهَنَةُ، الدَّمَ وَيَرُشُّونَهُ عَلَى جَوَانِبِ المَذْبَحِ القَائِمِ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ) (**لاويّون**، I، 5).

(وَإِنْ كَانَتْ تَقْدِمَتُهُ لِلرَّبِّ مُحْرَقَةً مِنَ الطَّيْرِ، فَلْتَكُنْ مِنَ اليَمَامِ أَوْ مِنْ أَفْرَاخِ الحَمَامِ. فَيُقَدِّمُ الكَاهِنُ القُرْبَانَ إِلَى المَذْبَحِ وَيَحُزُّ رَأْسَهُ وَيُصَفِّي دَمَهُ عَلَى حَائِطِ المَذْبَحِ بَعْدَ إِيقَادِ النَّارِ عَلَى المَذْبَحِ) (**لاويّون**، I، 14-15).

- في اليونان، انظر: هوميروس، الأوديسة، م.م.س، III، 449؛ أبولونيوس الرودسي، **أرغونوتيكا**، م.م.س، I، 429 وما بعدها؛ سوفوكليس، **آجاكس**، بوسطن، 1866، 296 وما بعدها.

Sophocles, *Ajax*, Boston: John Allyn, 1866, 296 sqq.

الأعياد[1]. وفي أمكنة أخرى، كانت الضحيّة تُذبح[2] أو تُشنق[3]. ولا يمكن للمرء إلاّ أن يكون شديد الحذر بشأن هذه العمليّة الخطيرة. وقد كان يُرجى في معظم الأحيان أن يحدث الموت بصفة فوريّة؛ إذ كان يُراد تسريع تحوّل الضحيّة بأقصى سرعة من حياتها الدنيويّة إلى حياتها الإلهيّة، كي لا تكون للتأثيرات السيّئة أيّ فرصة لإفساد المسار القُرباني. وإذا ما كان صراخ الحيوان يُعتبر دليل شؤم، فإنّه يُصار إلى خنقه أو منعه من ذلك[4]. ومن أجل تجنّب كلّ انحراف محتمل لعمليّة التكريس التي تكون قد بدأت للتوّ، كان يُسعى في كثير من الأحيان إلى ضبط تدفّق الدّم المكرّس[5]؛ فيُعمل

---

(1) - رجم «الفارماكوس» (Pharmakos) في عيد "تارجليا" (Thargelia). انظر: يوريبيدس، "أندروماخي"، في: **مآسي يوريبيدس**، باريس، 1842، البيت 1128؛ إيستروس، **شذرات من التاريخ اليوناني**، باريس، 1841، I، ص 422.

توضيح من المترجم:

الفارماكوس في الديانة اليونانيّة القديمة هو كبش فداء بشري (عبد مملوك أو مجرم محكوم عليه بالإعدام أو شخص عاجز) يتمّ طرده من المجتمع في أوقات الأزمات من مجاعات أو انتشار أوبئة، يحمل خطايا المدينة وذنوب الناس ويُقتل رجمًابالحجارة من أجل التطهّر والغفران.

- انظر حفل λιθοβόλία [الرجم-م] في مدينة تريزان (Trézène) اليونانيّة عند: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 32؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 419، ص 548، ص 552.

- ويبدو أنّ الرجم كان يهدف إلى "تقسيم المسؤولية" بين المتفرجين. انظر: جيفونز، **مدخل إلى تاريخ الدين**، م.م.س، ص 292؛ سويداس، **معجم سويداس اليوناني اللاتيني**، برنشفيغ، 1853، مفردة βουτνπος؛ فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 54 وما بعدها.

Istros, ***Fragmenta historicorum graecorum***, Paris, Ambroise Firmin Didot, 1841, I, p. 422.

Euripides, « Andromaque », ***Tragédies d'Euripide***, traduites du grec par M. Artaud, Paris : Charpentier, 1842,1128.

Suidas, ***Suidue Lexicon, Graece et Latine***, Brunsvigae : Sumptibus Schwetschkiorum, 1853 (βουτνπος).

(2) - ديونيسيوس هاليكارناسوس، **الآثار الرومانيّة**، شومونت، 1799، المجلّد الأوّل، الكتاب السابع، ص 72؛ أبولونيوس الرودسي، **أرغونوتيكا**، م.م.س، I، 426؛ هوميروس، **الأوديسة**، م.م.س، XIV، 425.

Denys d'Halicarnasse, ***Les antiquités romaines***, traduites en français par Bellanger, Chaumont : l'Imprimerie de Cousot, 1799, Tome I, Livre VII, p.72.

(3) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 370.

(4) - في الهند الفيديّة، كانت تُفرض سلسلة من عمليّات التكفير في صورة ما إذا أظهر الحيوان عند دخول ساحة القُربان، دلائل شؤم (**تايتريا براهمانا**، 3، 7، 8، 1، 2. وانظر الشرح في: شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 76، رقم 46)، مثل أن يطلق عند إعداده للخنق صراخًا أو يلمس بطنه بقدمه، انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 17، 2، 3؛ وانظر: **تايتريا سمبيتا**، 3، 1، 5، 2. وانظر بخصوص وقائع أخرى: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، ص 377 وما بعدها (مفردة Omina ومفردة Portenta).

(5) - نحن نعرف المبدأ التوراتي الذي يُوجب تخصيص كلّ دم لله، حتى دم الحيوانات التي تُقتل أثناء الصيد: **لاويّون**، III، 17؛ **لاويّون**، XVII، 10؛ **تثنية**، XII، 16، 23-25؛ **تثنية**، XV، 23:

على أن لا يسقط إلاّ في المكان الصحيح[1]، أو يُتدبّر الأمر بشكل يمنع ضياع أيّ قطرة منه[2]. ومع ذلك، فقد يحدث أيضًا أن لا تُؤخذ هذه الاحتياطات بعين الاعتبار. ففي مدينة ميثدريون (Methydrion)، في منطقة أركاديا (Arcadie) اليونانيّة، كان الطقس يقتضي تمزيق الضحيّة إلى قطع[3]. كما كان يُعمل على إطالة أمد احتضارها[4]، إذ أنّ الوفاة البطيئة، مثلها مثل الموت المفاجئ، يمكنها أن تُخفّف من مسؤوليّة الكاهن؛ ولهذه الأسباب، كانت الطقوس بارعة في إيجاد أعذار له. على أنّ الطقوس كانت أقلّ تعقيدًا حين يُستبدل الحيوان بالدقيق أو الكعك، إذ يتمّ إلقاء التقدمة كلّيًا أو جزئيًا في النار.

(لَا تَأْكُلُوا الشَّحْمَ وَلا الدَّمَ. هَذَا فَرْضٌ دَائِمٌ عَلَيْكُمْ حَيْثُ تُقِيمُونَ، جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ) (**لاويّون**، III، 17).
(وَأيّ إِسْرَائِيلِيّ أَوْ غَرِيبٍ مِنَ الْمُقِيمِينَ فِي وَسَطِكُمْ، يَأْكُلُ دَمًا، أَنْقَلِبُ عَلَيْهِ وَأَسْتَأْصِلُهُ مِنْ بَيْنِكُمْ) (**لاويّون**، XVII، 10).
(وَأَمَّا الدَّمُ فَلا تَأْكُلُوهُ، بَلِ اسْكُبُوهُ عَلَى الأَرْضِ كَمَا تَسْكُبُونَ الْمَاءَ... لَكِنْ إِيَّاكُمْ وَأَكْلَ الدَّمِ، لأَنَّ الدَّمَ هُوَ النَّفْسُ. فَلا تَأْكُلُوا النَّفْسَ مَعَ اللَّحْمِ. لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ بَلِ اسْكُبُوهُ عَلَى الأَرْضِ كَمَا يُسْكَبُ الْمَاءُ. لَا تَأْكُلُوهُ، لِتَنْعَمُوا أَنْتُمْ وَأَوْلادُكُمْ مِنْ بَعْدِكُمْ بِالْخَيْرِ، إِذْ صَنَعْتُمُ الْحَقَّ فِي عَيْنَيِ اللهِ) (**تثنية**، XII، 16، 23-25).
(أَمَّا دَمُهُ فَاسْكُبُوهُ عَلَى الأَرْضِ وَلا تَأْكُلُوا مِنْهُ) (**تثنية**، XV، 23).
- انظر بخصوص اليونان: هوميروس، **الأوديسة**، م.م.س، III، 455؛ XIV، 427؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 140.
- ونجد نفس الاحتياط بخصوص اللبن. انظر: هوفلر، «تشريح القُرْبان»، م.م.س، ص 5.
(1) - في يهودا، كان الدم المجموع في أوانٍ يُعطى إلى الكاهن لكي يستخدمه في إجراء الطقوس. انظر: **لاويّون**، I، 5؛ لاويّون، IX، 12:
(ثُمَّ يَذْبَحُ الْقُرْبَ الْعِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيُقَدِّمُ بَنُو هَرُونَ، الْكَهَنَةُ، الدَّمَ وَيَرُشُّونَهُ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ الْقَائِمِ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ) (**لاويّون**، I، 5).
(ثُمَّ ذَبَحَ هَرُونُ كَبْشَ الْمُحْرَقَةِ، وَقَدَّمَ لَهُ أَبْنَاؤُهُ الدَّمَ فَرَشَّهُ عَلَى جَوَانِبِ الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، IX، 12).
- في اليونان، وفي بعض القرابين، يتمّ جمع الدم في إناء يُسمّى σφάγιον أو σφαγεῖον. انظر: يوليوس بولوكس، **معجم الأعلام**، لايبزيغ، 1824، X، 65. وانظر: كسينوفون، **الصعود**، باريس، 1865، II، 2، 9.
Julius Pollux, ***Onomasticon***, Leipzig: Kuehn, 1824, X, 65.
Xenophon, ***L'Anabase***, Paris: Hachette, 1865, II, 2, 9.
(2) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 417.
- حول القُرْبان عند الفُرس السكوثيّين (scythes)، انظر: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 60. وعند بعض قبائل منطقة ألطاي (Altaï) يُكسر العمود الفقري للضحيّة. انظر: كونداكوف (نيكودين) ورايناخ (سليمان) وتولستوي (ايفان ايفانوفيتش)، **آثار روسيا الجنوبيّة**، باريس، 1891، ص 181.
Kondakov (Nikodin) & Reinach (Salomon) & Tolstoj (Ivan Ivanovič), ***Antiquités de la Russie Méridionale***, Paris : E. Leroux, 1891, p. 181.
- وانظر: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 60.
(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VIII، 37، 5؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 368.
(4) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 28 وما بعدها.



الفارماكوس (كبش الفداء)

وبهذا الإتلاف، يكون الفعل الأساسي للقُرْبان قد أُنجز، وتمّ فصل الضحيّة نهائيًا عن العالم الدنيوي. لقد كُرّست وضُحّي بها بأتمّ معنى الكلمة، واللغات المختلفة تسمّي الفعل الذي يجعلها على تلك الحالة، تطهيرًا. لقد تغيّرت طبيعتها، مثل ما حدث لديموفون (Démophon) وأخيل (Achille) وابن ملك جبيل، ومثل ما قامت به ديميتر (Déméter) وثيتيس (Thétis) وإيزيس حين أفنين بشريّتهنّ احتراقًا بالنّار[1]. غير أنّ موتهنّ لم يكن إلاّ مثيل موت طائر الفينيق[2]، لكي ينبعثن من جديد وهنّ

(1) - فلوطرخس، إيزيس وأوزيريس، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1844، ص 15-17؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 332؛ رود (إروين)، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، لايبزيغ، 1890، ص 393 وما بعدها؛ ديتريش (ألبرشت)، **عيد الموتى: مساهمات في تفسير حديث مكتشف حديثًا لبطرس حول نهاية العالم**، لايبزيغ، 1893، ص 197 وما بعدها، إلخ.

Plutarque, « Traité d'Isis et d'Osiris », in ***Les Oeuvres morales de Plutarque***, Paris : Lefèvre, 1844, p. 15-17.

Rohde (Erwin), Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Leipzig: Teubner, 1890, p. 393.

Dieterich (Albrecht), ***Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse***, Leipzig: Teubner, 1893, p. 197. sqq. etc.

(2) - ويدمان (ألفريد)، «ملحمة أبي الهول في مصر القديمة»، **مجلّة اللغة والآثار للمصريّة**، لايبزيغ، 1878، ص 89؛ مورغان (جاك دي) وفيدمان (ألفريد)، **بحوث حول أصول مصر: نياسة ما قبل التاريخ ومقبرة نقادة**، باريس، 1897، ص 215. وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 90.

Wiedemann (Alfred), "Die Phönix-Sage im alten Aegypten", *Zeitschrift für Äg yptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung. 1878, p. 89.

Morgan (Jacques de) & Wiedemann (Alfred), Recherches sur les origines de

مقدّسات. ولكن الظاهرة التي تحدث في تلك اللحظة لها وجهٌ آخر. فإذا كانت الروح من ناحية أولى قد فاضت ومرّت بالكامل «خلف الحجاب»، لأي نحو عالم الآلهة، فإنّ جسد الدابّة من جهة أخرى، يظلّ مرئيًا وملموسًا، إلاّ أنّه يُضحى هو أيضًا وبفعل التكريس، ممتلئًا بقوّة مقدّسة تنأى به عن العالم الدنيوي. وفي الجملة، فإنّ الضحيّة المقرّبة تُشبه الموتى الذين تسكن نفوسهم العالم الآخر وتسكن الجثّة في الوقت نفسه، ولذلك تُحاط بقاياهم بحُرمة دينيّة[1]، ويتمّ تشريفها. فمن شأن القتل أن يُخلّف وراءه مادّة مقدّسة هي ما سيساعد القُربان، كما سنرى الآن، على إفراز منافعه. ولهذا الغرض، تُخضع تلك المادّة إلى سلسلة مزدوجة من العمليّات، فيُخصّص ما تبقّى من الحيوان بتمامه إمّا للعالم المقدّس، أو يُخصّص بتمامه للعالم الدنيوي، إن لم يُقسّم بين هذا وذاك. ويتمّ الهَدْي إلى العالم المقدّس، سواء للآلهة الحامية أو الشياطين الشرّيرة، بأساليب مختلفة، يتمثّل أحدها في إحداث تماسّ مادّي لأجزاء معيّنة من جسم الحيوان مع مذبح الإله أو بعض الأشياء الخاصّة به. ففي الحطآه العبريّة (قُربان الخطيئة) التي تجري يوم الغفران، كما هو موضّح في الآيات الأولى من الإصحاح الرابع من سفر اللاويّين[2]، يغمس الكاهن إصبعه في الدّم المقدّم إليه، ويرشّ منه سبع مرّات أمام يَهوَه، أي فوق

---

l'Egypte: Ethnographie préhistorique et le tombeau de Négadah, Paris: E. Leroux, 1897, p. 215.

(1) - هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، III، 91. وانظر الوقائع المعروفة في: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 112 وما بعدها.

(2) - **لاويون**، IV، 5-7؛ **لاويون**، IV، 16-19؛ **لاويون**، XVII، 11:

(وَيَأْخُذُ الكَاهِنُ المَمسوحُ مِن دَمِ الثَّورِ وَيَدخُلُ بِهِ إِلَى خَيمَةِ الاجْتِمَاعِ، ثُمَّ يَغمِسُ إِصبَعَهُ فِي الدَّمِ وَيَرُشُّ مِنهُ سَبعَ مَرَّاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ عِندَ حِجَابِ القُدسِ، الفَاصِلِ بَينَ القُدسِ وَقُدسِ الأَقدَاسِ. ثُمَّ يَضَعُ الكَاهِنُ بَعضَ الدَّمِ عَلَى قُرُونِ مَذبَحِ البَخُورِ العَطِرِ الَّذِي فِي دَاخِلِ القُدسِ فِي حَضرَةِ الرَّبِّ. أَمَّا بَقِيَّةُ دَمِ الثَّورِ فَيَصُبُّهُ عِندَ قَاعِدَةِ مَذبَحِ المُحرَقَةِ، القَائِمِ عِندَ مَدخَلِ خَيمَةِ الاجْتِمَاعِ)(**لاويون**، IV، 5-7).

(وَيَأْخُذُ الكَاهِنُ المَمسوحُ مِن دَمِ الثَّورِ وَيَدخُلُ بِهِ إِلَى خَيمَةِ الاجْتِمَاعِ، ثُمَّ يَغمِسُ إِصبَعَهُ فِي الدَّمِ وَيَرُشُّ مِنهُ سَبعَ مَرَّاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ عِندَ حِجَابِ القُدسِ وَكَذَلِكَ يَضَعُ بَعضَ الدَّمِ عَلَى قُرُونِ مَذبَحِ البَخُورِ العَطِرِ الَّذِي فِي دَاخِلِ القُدسِ فِي حَضرَةِ الرَّبِّ. أَمَّا بَقِيَّةُ الدَّمِ فَيَصُبُّهُ عِندَ قَاعِدَةِ مَذبَحِ المُحرَقَةِ القَائِمِ عِندَ مَدخَلِ خَيمَةِ الاجْتِمَاعِ. وَيَنزِعُ الكَاهِنُ جَمِيعَ شَحمِهِ وَيُحرِقُهُ عَلَى المَذبَحِ) (**لاويون**، IV، 16-19).

(لأَنَّ حَيَاةَ الجَسَدِ هِيَ فِي الدَّمِ. لِهَذَا وَهَبتُكُم إِيَّاهُ لِتُكَفِّرُوا عَن نُفُوسِكُم، لأَنَّ الدَّمَ يُكَفِّرُ عَنِ النَّفسِ) (**لاويون**، XVII، 11).

وغالبًا ما يُعتمد هذا المقطع الأخير للقول بأنّ خاصيّة التكفير في القُربان إنّما تعود إلى الدم. لكن هذا النصّ يعني ببساطة أنّ الدّم الموضوع على المذبح يمثّل حياة الضحيّة المكرّسة.

الحجاب، ويضع بعض الدّم على قرون مذبح البخور داخل الحرم[1]، ثمّ يسكب الباقي عند قاعدة مذبح الغُولاَة (المُحرَقة) القائم عند المدخل. أمّا في الخطّآة العاديّة، فيضع الكاهن الدّم على قرون مذبح الغُولاَة[2]. أمّا دماء ذبيحتي الغُولاَة والشيلاميم، فكانت تُسفح ببساطة عند قاعدة المذبح[3]. وفي أمكنة أخرى، يتمّ تلطيخ الحجر المقدّس أو تمثال الإله[4]. ففي اليونان

---

(1) - **خروج**، XXX، 10؛ **لاويّون**، XVI، 16:

(وَيقَرِّبُ هَرُونُ كَفَّارَةً عَلَى قُرُونِهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ فَيَرُشُّ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ الكَفَّارِيَّةِ عَلَيْهِ مَرَّةً فِي السَّنَةِ مِنْ جِيلٍ إِلَى جِيلٍ، لأَنَّهُ هُوَ قُدْسُ أَقْدَاسٍ لِلرَّبِّ) (**خروج**، XXX، 10).

(فَيُكَفِّرُ عَنِ القُدْسِ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ وَسَائِرِ خَطَايَاهُمْ. وَمِثْلَ ذَلِكَ يَفْعَلُ لِخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ القَائِمَةِ فِي وَسَطِهِمْ، مُحَاطَةً بِنَجَاسَاتِهِمْ) (**لاويّون**، XVI، 16).

- وانظر: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم الخامس، 4، 6.

(2) - **لاويّون**، IV، 25-30؛ **لاويّون**، VIII، 14، **لاويّون**، IX، 9؛ **لاويّون**، XVI، 16؛ **حزقيال**، XLIII، 20:

(وَيَأْخُذُ الكَاهِنُ مِنْ دَمِ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ بِإِصْبَعِهِ وَيَضَعُهُ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ المُحْرَقَةِ. وَيُحْرِقُ جَمِيعَ شَحْمِهِ عَلَى المَذْبَحِ، كَمَا فَعَلَ بِشَحْمِ ذَبِيحَةِ السَّلامِ. وَهَكَذَا يُكَفِّرُ الكَاهِنُ عَنْ خَطِيئَتِهِ، فَيَغْفِرُ الرَّبُّ لَهُ. وَإِنْ أَخْطَأَ وَاحِدٌ مِنْ عَامَّةِ الشَّعْبِ سَهْوًا وَاقْتَرَفَ إِحْدَى نَوَاهِي الرَّبِّ الَّتِي لاَ يَنْبَغِي اقْتِرَافُهَا وَأَثِمَ، ثُمَّ نُبِّهَ إِلَى خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا، فَإِنَّهُ يُحْضِرُ قُرْبَانًا: عَنْزًا أُنْثَى سَلِيمَةً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ لِلتَّكْفِيرِ عَنْ خَطِيئَتِهِ الَّتِي ارْتَكَبَهَا. وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ وَيَذْبَحُهَا عِنْدَ مَوْضِعِ المُحْرَقَةِ. فَيَأْخُذُ الكَاهِنُ مِنْ دَمِهَا وَيَضَعُهُ عَلَى قُرُونِ مَذْبَحِ المُحْرَقَةِ، وَيَصُبُّ بَقِيَّةَ دَمِهَا عِنْدَ قَاعِدَةِ المَذْبَحِ) (**لاويّون**، IV، 25-30).

(ثُمَّ أَتَى بِثَوْرِ الخَطِيئَةِ، فَوَضَعَ هَرُونُ وَأَبْنَاؤُهُ أَيْدِيَهُمْ عَلَى رَأْسِهِ) (**لاويّون**، VIII، 14).

(وَقَدَّمَ لَهُ أَبْنَاؤُهُ الدَّمَ فَغَمَسَ إِصْبَعَهُ فِيهِ وَوَضَعَهُ عَلَى قُرُونِ المَذْبَحِ، ثُمَّ سَكَبَ بَقِيَّةَ الدَّمِ عِنْدَ قَاعِدَتِهِ) (**لاويّون**، IX، 9).

(وَيَذْبَحُ تَيْسَ الخَطِيئَةِ المُقَدَّمَ مِنَ الشَّعْبِ، وَيَدْخُلُ بِدَمِهِ إِلَى مَا وَرَاءَ الحِجَابِ، وَيَرُشُّ مِنْ دَمِهِ كَمَا رَشَّ مِنْ دَمِ الثَّوْرِ عَلَى الغِطَاءِ وَأَمَامَهُ، فَيُكَفِّرُ عَنِ القُدْسِ مِنْ نَجَاسَاتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ وَسَائِرِ خَطَايَاهُمْ. وَمِثْلَ ذَلِكَ يَفْعَلُ لِخَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ القَائِمَةِ فِي وَسَطِهِمْ، مُحَاطَةً بِنَجَاسَاتِهِمْ) (**لاويّون**، XVI، 16).

(تُقَدِّمُ ثَوْرًا لِذَبِيحَةِ خَطِيئَةٍ لِلْكَهَنَةِ اللاَّوِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ هَرُونَ المُقْتَرِبِينَ إِلَيَّ لِيَخْدِمُونِي يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ. وَتَأْخُذُ مِنْ دَمِهِ وَتَضَعُ مِنْهُ عَلَى قُرُونِ المَذْبَحِ الأَرْبَعَةِ، وَعَلَى زَوَايَا الرَّفِّ وَعَلَى مُحِيطِ حَافَّتِهِ، فَتُطَهِّرُهُ وَتُكَفِّرُ عَنْهُ) (**حزقيال**، XLIII، 20).

(3) - **لاويّون**، I، 5؛ **لاويّون**، IX، 12؛ **لاويّون**، III، 2:

(ثُمَّ يَذْبَحُ المُقَرِّبُ العِجْلَ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيُقَدِّمُ بَنُو هَرُونَ، الكَهَنَةُ، الدَّمَ وَيَرُشُّونَهُ عَلَى جَوَانِبِ المَذْبَحِ القَائِمِ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ) (**لاويّون**، I، 5).

(ثُمَّ ذَبَحَ هَرُونُ كَبْشَ المُحْرَقَةِ، وَقَدَّمَ لَهُ أَبْنَاؤُهُ الدَّمَ فَرَشَّهُ عَلَى جَوَانِبِ المَذْبَحِ) (**لاويّون**، IX، 2).

(فَيَضَعُ المُقَرِّبُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ تَقْدِمَتِهِ وَيَذْبَحُهَا عِنْدَ بَابِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، ثُمَّ يَرُشُّ أَبْنَاءُ هَرُونَ، الكَهَنَةُ، الدَّمَ عَلَى جَوَانِبِ المَذْبَحِ، المُحِيطَةِ بِهِ) (**لاويّون**، III، 2).

(4) - ترجع عادة صبغ بعض الأصنام باللّون الأحمر بلا شكّ إلى هذه المسحات البدائيّة. انظر: فريزر، وصف بوسانياس لليونان، م.م.س، ج III، ص 20 وما بعدها؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 62؛ سبرنغر (ألويس)، **حياة محمّد وتعاليمه**، برلين، 1869، ج III، ص 457؛ كينغسلي (ماري هنريتا)، **رحلات في غرب أفريقيا**، لندن، 1897، ص 451.

Sprenger (Aloys), ***Das Leben und die Lehre des Mohammad***, Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1869, Tome III, p. 457.

Kingsley (Mary Henrietta), ***Travels in West Africa***, London: Macmillan & C., 1897, p. 451.

العتيقة، كانت الدماء في القرابين المقدّمة إلى الآلهة المائيّة، إمّا تُسكب في الماء[1]، أو يتمّ جمعها في إناء قبل إهراقها في البحر[2]. وحين كان يتمّ سلخ الضحيّة، كان يتمّ وضع جلدها على الصنم[3]. وقد لوحظت هذه الشعيرة بالخصوص في الاحتفالات التي يتمّ فيها التضحية بحيوان مقدّس بغضّ النظر عن الشكل الذي يتّخذه الصنم[4]. وفي جميع الحالات، فإنّ تقديم الضحيّة المقتولة يتمّ كما لو كان الأمر قبل التكريس[5]. وفي العُولَاة، يقوم المساعدون بعد تقطيع الضحيّة بحملها مع الرأس إلى الكاهن الذي يضعها جميعًا على المذبح[6]. وفي طقس الشِّيلَامِيم (ذبائح السلامة)، يُطلق على الأجزاء المقدّمة أسماء معبّرة: "التَرُومَّا" (teroumâ) أي التقدمة المرفوعة، و«التنوفه» (tenouphâ) أي التقدمة المحوّلة[7].

- وانظر: ماريلييه، "مكانة الطوطميّة في التطوّر الديني"، م.م.س، ج I، ص 222، إلخ.

(1) - ستنجل، **أثريات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، 121؛ ميشيل (شارل)، **جامع النقوش اليونانيّة**، بروكسل، 1900، 714، 37 (جزيرة ميكونوس). وانظر: هال (مارتن جون)، **من خلال مشاهداتي في أوغندا**، لندن، 1898، ص 96-97 (شعب الباغندا).

Michel (Charles), ***Recueil d'inscriptions grecques***, Bruxelles: Lamertin, 1900, 714, 37 (Mykonos).

Hall (Martin John), ***Through my Spectacles in Uganda***, London: Church Missionary Society, 1898, p. 96, 97 (Bagandas).

(2) - أثينايوس، **مأدبة العلماء**، م.م.س، الكتاب VI، ص 261 د.

(3) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميين**، م.م.س، ص 435 وما بعدها؛ مولر (أوتفريد)، **آثار الفن القديم**، غوتنغن، 1832، I، اللوحة LIX، 299. 6، صورة "هيرا آيغوفاغوس" Aἰγοφάγος [باليونانيّة في النصّ الأصلي وتعريبها: ملتهمة الكبش-م].

Müller (Ottfried), ***Denkmäler der alter Kunst***, Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1832, I, pl. LIX, 299. 6, image d'Hera Aἰγοφάγος.

(4) - انظر مثال مدينة طيبة، في: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، II، 42.

(5) - فارّون (ماركيوس تيرنتي)، **كتاب الاقتصاد الريفي**، باريس 1762، الكتاب الثاني: للمواشي، 1، 15.

Varronis (Marcius Terentii), ***Libri de re rustica***, Paris : Savoye, 1762, I, 29, 3.

(6) - **لاويّون**، I، 6-9؛ **لاويّون**، IX، 13؛ **خروج**، XXIX، 17:

(وَعَلَى الْقَرْبِ أَيْضًا أَنْ يَسْلُخَ الْمُحْرَقَةَ وَيُقَطِّعَهَا إِلَى أَجْزَاءٍ. وَيُوقِدُ أَبْنَاءُ هَرُونَ نَارًا عَلَى الْمَذْبَحِ وَيُرَتِّبُونَ عَلَيْهَا حَطَبًا ثُمَّ يُرَتِّبُونَ فَوْقَ حَطَبِ نَارِ الْمَذْبَحِ أَجْزَاءَ الثَّوْرِ وَرَأْسَهُ وَشَحْمَهُ. أَمَّا أَعْضَاؤُهُ الدَّاخِلِيَّةُ وَأَكَارِعُهُ فَيَغْسِلُهَا الْقَرْبُ بِمَاءٍ، ثُمَّ يُحْرِقُهَا الْكَاهِنُ جَمِيعًا عَلَى الْمَذْبَحِ، فَتَكُونُ مُحْرَقَةً، وَقُودَ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ) (**لاويّون**، I، 6-9).

(ثُمَّ نَاوَلُوهُ أَجْزَاءَ لَحْمِ الْمُحْرَقَةِ، وَرَأْسَهَا فَأَحْرَقَهَا عَلَى الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، IX، 13).

(وَتَقْطَعُ الْكَبْشَ إِلَى قِطَعٍ، وَتَغْسِلُ أَعْضَاءَهُ الدَّاخِلِيَّةَ وَأَكَارِعَهُ وَتَضَعُهَا مَعَ رَأْسِ الْكَبْشِ وَقِطَعِهِ عَلَى الْمَذْبَحِ) (**خروج**، XXIX، 17).

- ولا ينبغي للعظام أن تُكسر. انظر: **خروج**، XII، 46؛ **عدد**، IX، 12:

(يُؤْكَلُ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَلَا تَحْمِلْ لَحْمًا إِلَى خَارِجِ الْمَنْزِلِ، وَلَا تَكْسِرْ مِنْهُ عَظْمًا) (**خروج**، XII، 46).

(لَا تَتْرُكُوا مِنْهُ شَيْئًا إِلَى الصَّبَاحِ، وَلَا تَكْسِرُوا مِنْهُ عَظْمًا. احْتَفِلُوا بِهِ طِبْقًا لِشَعَائِرِ الْفِصْحِ كُلِّهَا) (**عدد**، IX، 12).

(7) - **لاويّون**، VII، 14؛ **لاويّون**، IX، 21؛ **لاويّون**، X، 14-15؛ **لاويّون**، XIV، 12؛ **لاويّون**،



المحرقة اليهوديّة (العُولاة)

وقد كان الترميد (الحرق) أسلوبًا آخر. ففي جميع القرابين العبريّة، وعلى غرار تخصيص الدّم بالكامل للإله عن طريق النضح أو السكب[1]،

XIV، 21:
(وعَلَيهِ أَن يُقَدِّمَ واحِدًا مِن كُلِّ قُربانٍ يَرفَعُهُ وَيُرَجِّحُهُ أَمامَ الرَّبِّ وَيَكُونُ مِن نَصيبِ الكاهِنِ الَّذي يَرُشُّ دَمَ ذَبيحَةِ السَّلامِ) (**لاويّون**، VII، 14).
(وأَمّا صَدرُ كُلٍّ مِنهُما وَساقُهُ اليُمنَى فَقَد رَجَّحَها أَمامَ الرَّبِّ كَما أَمَرَ موسَى) (**لاويّون**، IX، 21).
(وأَمّا الصَّدرُ المُرَجَّحُ وَالسّاقُ اليُمنَى لِلتَّقدِمَةِ، فَكُلُها أَنتَ وَبَنوكَ وَبَناتُكَ في مَكانٍ طاهِرٍ، لأَنَّها نَصيبُكَ وَنَصيبُ أَبنائِكَ مِن ذَبائِحِ سَلامِ شَعبِ إِسرائيلَ. عِندَما يَأتي الشَّعبُ بِساقِ التَّقدِمَةِ وَصَدرِ التَّرجيحِ وَوَقائِدِ الشَّحمِ لِتَرجيحِها أَمامَ الرَّبِّ، يُصبِحانِ مِن نَصيبِكَ وَنَصيبِ أَبنائِكَ، فَريضَةً أَبَدِيَّةً جيلًا بَعدَ جيلٍ) (**لاويّون**، X، 14-15).
(ثُمَّ يَأخُذُ أَحَدَ الكَبشَينِ وَالزَّيتَ وَيُرَجِّحُهُما في حَضرَةِ الرَّبِّ، وَيُقَرِّبُهُما ذَبيحَةَ إِثمٍ) (**لاويّون**، XIV، 12).
(أَمّا إِذا كانَ المُتَطَهِّرُ فَقيرًا وَعاجِزًا عَن ذَلِكَ، يُحضِرُ كَبشًا واحِدًا ذَبيحَةَ إِثمٍ تَكفيرًا عَنهُ، وَعُشرًا مِن دَقيقٍ مَعجونٍ بِزَيتٍ كَتَقدِمَةٍ، ولُجَّ (نَحوَ ثُلثِ لِترٍ) زَيتٍ) (**لاويّون**، XIV، 21).

(1) - ونحن نعرف التحريمات التوراتيّة المتعلّقة بأكل الدم الذي يمثّل مبدأ الحياة، والذي هو ملْكٌ للإله. انظر: **صموئيل أوّل**، XIV، 32-33؛ **تثنية**، XII، 23؛ **لاويّون**، XVII، 11؛ **تكوين**، IX، 2-5:
(وَهَجَمَ الجَيشُ عَلَى الغَنائِمِ مِنَ الماشِيَةِ وَأَخَذوا غَنَمًا وَبَقَرًا وَعُجولًا، وَذَبَحوا عَلَى الأَرضِ وَأَكَلوا اللَّحمَ بِدَمِهِ. فَأَخبَرَ بَعضُهُم شاوُلَ قائِلينَ: إِنَّ الجَيشَ يَرتَكِبُ خَطيئَةً بِحَقِّ الرَّبِّ، إِذ يَأكُلونَ اللَّحمَ مَعَ الدَّمِ. فَقالَ شاوُلُ: لَقَد نَقَضتُم عَهدَكُم. دَحرِجوا إِلَيَّ حَجَرًا كَبيرًا، وَتَفَرَّقوا بَينَ الجَيشِ وَأمُروهُم أَن يُحضِروا بَقَرَهُم وَشِياهَهُم لِيَذبَحوها عِندَ الحَجَرِ، وَيَترُكوها لِتَسيلَ دِماؤُها، فَلا يَرتَكِبونَ إِثمًا في حَقِّ الرَّبِّ بِأَكلِ الدَّمِ. وَفَعَلَ الجُنودُ ما أَمَرَ شاوُلُ بِهِ فَأَحضَروا بَقَرَهُم وَذَبَحوها هُناكَ) (**صموئيل أوّل**، XIV، 32-33).
(لَكِن إِيّاكُم وَأَكلَ الدَّمِ، لأَنَّ الدَّمَ هُوَ النَّفسُ. فَلا تَأكُلوا النَّفسَ مَعَ اللَّحمِ) (**تثنية**، XII، 23).
(لأَنَّ حَياةَ الجَسَدِ هِيَ في الدَّمِ. لِهَذا وَهَبتُكُم إِيّاهُ لِتُكَفِّروا عَن نُفوسِكُم، لأَنَّ الدَّمَ يُكَفِّرُ عَنِ النَّفسِ) (**لاويّون**، XVII، 11).
(لِتَخشَكُم وَتَرهَبكُم كُلُّ حَيَواناتِ الأَرضِ وَطُيورِ السَّماءِ، وَكُلُّ ما يَتَحَرَّكُ عَلَى الأَرضِ، وَسَمَكُ البَحرِ، فَإِنَّها كُلَّها قَد أَصبَحَت خاضِعَةً لَكُم. وَلِيَكُن كُلُّ حَيٍّ مُتَحَرِّكٍ طَعامًا لَكُم، فَتَأكُلونَ كُلَّ شَيءٍ كَما

كانت الدهون والأحشاء تُحرق في نار المذبح[1]. وبذلك تصل الأجزاء المكرّسة للإله الذي يُجسّد التكريس في شكل رائحة لطيفة[2]. فقد كان الاعتقاد

تَأكُلُونَ البُقُولَ الخَضْرَاءَ الَّتِي أعْطَيْتُكُمْ. وَلَكِنْ لا تَأكُلُوا لَحْمًا بِدَمِهِ) (**تكوين**، IX، 2-5).

وانظر: فرجيل، **جيورجيكان أو العمل في الأرض**، باريس، 1832، II، ص 484؛ سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، **الإلياذة**، III، 67؛ V، 78؛ إليس (ألفريد بوردون)، **الشعوب الناطقة بلغة الإيوي في ساحل العبيد لغرب أفريقيا**، لندن، 1890، ص 112. ماريلييه، "مكانة الطوطميّة في التطوّر الدينيّ"، م.م.س، ج I ، ص 351.

Virgile, ***Géorgiques***, traduit par Jacques Delille, Paris: Furne, 1832, II, 484. Servius ad En. III, 67 ; V. 78.

Ellis (Alfred Burdon) ***The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa***, London: Chapman & Hall, 1890, p. 112.

(1) - **لاويّون**، III، 3-4؛ **لاويّون**، III، 16 وما يليها؛ **لاويّون**، VII، 23؛ **لاويّون**، IX، 19-20:

(وَيُحرِقُ الكَاهِنُ أمَامَ الرَّبِّ مِنْ ذَبِيحَةِ السَّلامِ، جَمِيعَ شَحْمِ الأَعْضَاءِ الدَّاخِلِيَّةِ وَالكُلْيَتَيْنِ وَشَحْمَهُمَا الَّذِي عَلَى الخَاصِرَتَيْنِ وَالمَرَارَةِ) (**لاويّون**، III، 3-4).

(وَيَنزِعُ كَذَلِكَ الكُلْيَتَيْنِ وَشَحْمَهُمَا الَّذِي عَلَى الخَاصِرَتَيْنِ وَالمَرَارَةِ. وَيُحرِقُهَا الكَاهِنُ عَلَى المَذبَحِ طَعَامَ وَقُودٍ رِضًى وَسُرُورٍ، فَيَكُونُ كُلُّ الشَّحْمِ لِلرَّبِّ. لَا تَأكُلُوا الشَّحْمَ وَلا الدَّمَ. هَذَا فَرْضٌ دَائِمٌ عَلَيْكُمْ حَيْثُ تُقِيمُونَ، جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ) (**لاويّون**، III، 16 وما يليها).

(أَوْصِ بَنِي إِسرَائِيلَ: لَا تَأكُلُوا كُلَّ شَحْمِ ثَوْرٍ أَوْ كَبْشٍ أَوْ مَاعِزٍ) (**لاويّون**، VII، 23).

(وَانتَزَعَ شَحْمَ الثَّوْرِ وَالْيَةَ الكَبْشِ وَشَحْمَ الكُلْيَتَيْنِ وَالمَرَارَةَ مِنهُمَا) (**لاويّون**، IX، 19-20).

وانظر بخصوص الشلاميم: **لاويّون**، IV، 8 وما بعدها، **لاويّون**، IV، 19؛ **لاويّون**، IV، 31؛ **لاويّون**، IX، 10:

(وَيَنزِعُ جَمِيعَ شَحْمِ ثَوْرِ الخَطِيئَةِ وَشَحْمَ الأَعْضَاءِ الدَّاخِلِيَّةِ كُلَّهَا، وَالكُلْيَتَيْنِ وَشَحْمَهُمَا الَّذِي عَلَى الخَاصِرَتَيْنِ وَالمَرَارَةَ، عَلَى غِرَارِ مَا يَفعَلُ بِثَوْرِ ذَبِيحَةِ السَّلامِ، وَيُحرِقُهَا الكَاهِنُ عَلَى مَذبَحِ المُحرَقَةِ) (**لاويّون**، IV، 8-10).

(وَيَنزِعُ الكَاهِنُ جَمِيعَ شَحْمِهِ وَيُحرِقُهُ عَلَى المَذبَحِ) (**لاويّون**، IV، 19).

(ثُمَّ يَنتَزِعُ الكَاهِنُ جَمِيعَ شَحْمِهَا عَلَى غِرَارِ مَا فَعَلَ بِشَحْمِ ذَبِيحَةِ السَّلامِ، وَيُحرِقُهَا عَلَى المَذبَحِ تَقدِمَةَ رِضًى وَسُرُورٍ لِلرَّبِّ فَيُكَفِّرُ الكَاهِنُ عَنهُ وَيَغفِرُ الرَّبُّ لَهُ) (**لاويّون**، IV، 31).

(وَأَحرَقَ عَلَى المَذبَحِ شَحْمَ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ وَكُلْيَتَيْهَا وَمَرَارَتَهَا، كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى) (**لاويّون**، IX، 10).

وعند اليونان: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 101؛ باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، ص 38؛ حزقيوس الإسكندراني، **القاموس اليوناني للكتاب المقدّس**، لايبزيغ، 1785 (مفردة إندراتا ἔνδρατα)؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 62.

Hesychius, ***Glossae sacrae Hesychii Graece***, Lipsiæ : Weidmanni hered & Reichium, 1785 (ἔνδρατα).

(2) - **لاويّون**، I، 9-17؛ **لاويّون**، II، 2-9؛ **لاويّون**، IV، 31؛ **لاويّون**، IV، 31:

(أَمَّا أَعْضَاؤُهُ الدَّاخِلِيَّةُ وَأَكَارِعُهُ فَيَغسِلُهَا المُقَرِّبُ بِمَاءٍ، ثُمَّ يُحرِقُهَا الكَاهِنُ جَمِيعًا عَلَى المَذبَحِ، فَتَكُونُ مُحرَقَةً، وَقُودَ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ. وَإِنْ كَانَتْ مُحرَقَتُهُ مِنَ المَاشِيَةِ: الضَّأنِ أَوِ المَعَزِ، فَلْتَكُنْ ذَكَرًا سَلِيمًا. وَعَلَى المُقَرِّبِ أَنْ يَذبَحَهُ فِي حَضرَةِ الرَّبِّ، عِندَ الجَانِبِ الشَّمَالِيِّ لِلمَذبَحِ، ثُمَّ يَقُومُ أَبنَاءُ هَرُونَ الكَهَنَةُ بِرَشِّ دَمِهِ عَلَى جَوَانِبِ المَذبَحِ. وَيُقَطِّعُهُ المُقَرِّبُ إِلَى أَجزَاءٍ مَعَ رَأسِهِ وَشَحْمِهِ، فَيُرَتِّبُهَا الكَاهِنُ فَوْقَ حَطَبِ نَارِ المَذبَحِ، وَأَمَّا الأَعْضَاءُ الدَّاخِلِيَّةُ وَالأَكَارِعُ فَيَغسِلُهَا بِمَاءٍ، ثُمَّ يُحرِقُهَا الكَاهِنُ جَمِيعَهَا فَتَكُونُ مُحرَقَةً وَوَقُودَ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ. وَإِنْ كَانَتْ تَقدِمَتُهُ لِلرَّبِّ مُحرَقَةً مِنَ الطَّيرِ، فَلْتَكُنْ مِنَ اليَمَامِ أَوْ مِنْ أَفرَاخِ الحَمَامِ. فَيُقَدِّمُ الكَاهِنُ القُربَانَ إِلَى المَذبَحِ وَيَحُزُّ رَأسَهُ وَيُصَفِّي دَمَهُ عَلَى حَائِطِ المَذبَحِ بَعدَ إِيقَادِ النَّارِ عَلَى المَذبَحِ، وَيَنزِعُ حَوْصَلَتَهُ بِكُلِّ مَا بِهَا وَيَطرَحُهُمَا إِلَى جَانِبِ المَذبَحِ الشَّرقِيِّ، حَيْثُ يُجمَعُ الرَّمَادُ. وَيَشُقُّ الكَاهِنُ الطَّائِرَ مِنْ بَيْنِ جَنَاحَيْهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفصِلَهُ إِلَى قِطعَتَيْنِ، وَيُحرِقُهُ عَلَى المَذبَحِ فَوْقَ

أنّ الإله الذي يتدخّل في القُربان، إنّما يأكل لحم القُربان بالفعل وعلى وجه الحقيقة، إذ هو يأكل «لحمه»[1]. وتُصوّر لنا القصائد الهوميريّة الآلهة وهي جالسة في المآدب القُربانيّة[2]، وكيف كان يُقدّم إليها اللحم المطبوخ[3] المخصص لها، فيُوضع أمامها، وعليها أن تأكله. كما يرد في التوراة مرارًا، نزول النار الإلهيّة لتلتهم اللحوم المكدّسة فوق المذبح.

أمّا اللحم المتبقّي بعد هذا الحرق الأوّلي، فيُقسم إلى أنصباء يتمّ تفريقها، ومنها يأخذ الكاهن حصّته[4]. ولكن الجزء المخصّص للكاهن

حطبِ النّارِ، فيَكُونُ مُحرَقَةً وَوَقُودَ رِضَى تَسُرُّ الرَّبّ) (**لاويون**، I، 9-17).

(ثمّ يُحضِرُها إلَى أبناءِ هَرُونَ الكَهَنَةِ، فيَملأُ الكَاهِنُ قَبضَتَهُ مِن دَقِيقِ التَّقدِمَةِ وَزَيتِها مَعَ كُلِّ لُبانِها وَيُوقِدُها الكَاهِنُ تَذكارًا عَلَى المَذبَحِ، فتَكُونُ وَقُودَ مُحرَقَةٍ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ. 3أمّا بَقِيَّةُ التَّقدِمَةِ فتَكُونُ مِن نَصِيبِ هَرُونَ وَأبنائِهِ، فهِيَ تَقدِمَةُ مُحرَقَةٍ مُقَدَّسَةٍ لِلرَّبِّ. إن كانَ القُربانُ تَقدِمَةً مَخبُوزَةً في تَنُّورٍ، فَلتَكُن أقراصًا مِن دَقِيقٍ، فَطِيرًا مَلتُوتَةً أو مَدهُونَةً بِزَيتٍ. وَإن كانَ قُربانُكَ مَخبُوزًا عَلَى الصّاجِ، فَلتَكُن مِن دَقِيقٍ فَطِيرًا مَلتُوتَةً بِزَيتٍ. فَقَطِّعها إلَى فُتاتٍ وَصُبَّ عَلَيها زَيتًا؛ إنَّها تَقدِمَةٌ. وَإن كانَت تَقدِمَتُكَ مَخبُوزَةً فِي مِقلاةٍ، فَلتَكُن مِن دَقِيقٍ مَعجُونٍ بِزَيتٍ. فتُحضِرُ التَّقدِمَةَ، سَواءٌ أكانَت مَخبُوزَةً فِي فُرنٍ أم عَلَى الصّاجِ أم فِي مِقلاةٍ، إلَى الكَاهِنِ وَهُوَ يُقَرِّبُ بِها إلَى المَذبَحِ. وَيَتَناوَلُ مِنَ التَّقدِمَةِ جُزءًا تَذكارِيًّا وَيُحرِقُهُ عَلَى المَذبَحِ، فيَكُونُ وَقُودَ مُحرَقَةٍ رِضًى تَسُرُّ الرَّبّ) (**لاويون**، II، 2-9).

(أُقرِّبُ لَكَ مُحرَقاتٍ سَمِينَةً مِن كِباشٍ مَعَ بَخُورٍ. أُقَدِّمُ بَقَرًا مَعَ تُيُوسٍ) (**مزمور**، LXVI، 15).

- وانظر: كليرمون غانو، "نقش كاناثا النبطي"، م.م.س، ص 599؛ هوميروس، الإلياذة، م.م.س، I، 301؛ VIII، 549 وما بعدها.

(1) - **لاويون**، XXI، 8، 17-21؛ (**لاويون**، XXI، 17-21)؛ **حزقيال**، XLIV، 7:

(لأنَّ الكَاهِنَ مُفرَزٌ لِيُقَدِّمَ ذَبائِحَ لإلَهِكَ فهُوَ مُقَدَّسٌ عِندَكَ، لأنّي أنا الرَّبُّ مُقَدِّسُكُم، قُدُّوسٌ) (**لاويون**، XXI، 8).

(قُل لِهَرُونَ: لا يُقَرِّبُ رَجُلٌ مِن نَسلِكَ فِيهِ عاهَةٌ ذَبائِحَ لإلَهِهِ عَلَى مَدَى أجيالِهِم، فكُلُّ رَجُلٍ مُصابٍ بِعاهَةٍ لا يَتَقَدَّمُ سَواءٌ أكانَ أعمَى أم أعرَجَ أم مُشَوَّهَ الوَجهِ أم فِيهِ عُضوٌ زائِدٌ، وَلا مَكسُورَ اليَدِ أو الرِّجلِ، وَلا أحدَبَ وَلا قَزَمٌ، أو مَن فِي عَينِهِ بَياضٌ، وَلا الأجرَبَ وَلا الأكلَفَ وَلا مَرضُوضَ الخِصيَةِ. يُحظَرُ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ فِيهِ عاهَةٌ مِن نَسلِ هرُونَ الكَاهِنِ أن يَتَقَدَّمَ لِيُقَرِّبَ ذَبائِحَ الرَّبِّ) (**لاويون**، XXI، 17-21)

(إذ أدخَلتُم الغُرَباءَ غَيرَ المَختُونِي القُلُوبِ وَاللَّحمِ إلَى مَقدِسِي، فَدَنَّستُمُوهُ حِينَ قَرَّبتُم طَعامِي مِن شَحمٍ وَدَمٍ، فَنَقَضتُم عَهدِي، فَضلًا عَن كُلِّ رَجاسَاتِكُم) (**حزقيال**، XLIV، 7).

- وانظر: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 61.

- وبخصوص ذئاب منطقة سوراني (Hirpi Sorani) والطريقة التي تنتزع بها تلك الذئاب لحوم القرابين، انظر: مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 332.

(2) - هوميروس، **الأوديسة**، م.م.س، III، 51 وما بعدها؛ VII، 201 وما بعدها.

(3) - في الطقوس العبريّة، كانت الضحيّة تُسلق في الماء أو يتمّ حرقها.

- بخصوص الأضحيات المسلوقة، انظر: **صموئيل أوّل**، II، 13: (كُلَّما قَدَّمَ رَجُلٌ ذَبِيحَةً يَأتِي غُلامُ الكَاهِنِ عِندَ طَبخِ اللَّحمِ حامِلًا بِيَدِهِ خُطّافًا ذا ثَلاثِ شُعَبٍ. فيَغرِزُهُ فِي اللَّحمِ الَّذِي فِي المِرخَضَةِ أوِ المِرجَلِ أوِ المِقلَى أوِ القِدرِ، وَيَأخُذُ الكَاهِنُ كُلَّ ما يَعلَقُ بِشُعَبِ الخُطّافِ).

- وانظر أيضًا: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 61.

(4) - **خروج**، XXIX، 32 وما بعدها؛ **لاويون**، VII، 14؛ **صموئيل أوّل**، II، 13 وما بعدها؛ **حزقيال**، XLIV، 29:

(وَعَلَى هَرُونَ وَبَنِيهِ أن يَأكُلُوا لَحمَ الكَبشِ، وَالخُبزَ الَّذِي فِي السَّلَّةِ عِندَ مَدخَلِ خَيمَةِ الاجتِماعِ. هُم

يظلّ دومًا نصيبًا إلهيًا. وقد كان محرّرو أسفار موسى الخمسة مهمومين بمسألة ما إذا كان ينبغي على الكهنة حرق ذبيحة الخطيئة أو أكلها، وكان موسى وأبناء هارون، وفقًا للأسفار[1]، في خلاف حول هذه النقطة، ما يعني أنّه كان لكلا الطقسين المعنى نفسه[2]. وبالمثل، كان الكهنة في طقوس

وَحدَهُم يَأكُلُونَ مِنهُ لأَنَّهُ قَد كُفِّرَ بِهِ عَنهُم عِندَ تَكرِيسِهِم وَتَقدِيسِهِم، وَلا يَأكُلُ مِنهُ أَحَدٌ آخَرُ لأَنَّهُ مُقَدَّس. أَمَّا إِذَا تَبَقَّى شَيءٌ مِن لَحمِ التَّكرِيسِ أَو مِنَ الخُبزِ حَتَّى الصَّباحِ، فَعَلَيكَ أَن تَحرِقَهُ بِالنَّارِ لَا يُؤكَلُ مِنهُ لأَنَّهُ مُقَدَّس) (**خروج**، XXIX، 32-34).

(وَعَلَيهِ أَن يُقَدِّمَ وَاحِدًا مِن كُلِّ قُربَان يَرفَعُهُ وَيُرَجِّحُهُ أَمَامَ الرَّبِّ وَيَكُونُ مِن نَصِيبِ الكَاهِنِ الَّذِي يَرُشُّ دَمَ ذَبِيحَةِ السَّلامِ) (**لاويون**، VII، 14).

(أَمَّا ابنَا عَالِي فَكَانَا مُتَوَرِّطَينِ فِي الشَّرِّ لَا يَعرِفَانِ الرَّبَّ وَلا حَقَّ الكَهَنَةِ المُتَوَجِّبَ عَلَى الشَّعبِ. فَكَانَ كُلَّمَا قَدَّمَ رَجُلٌ ذَبِيحَةً يَأتِي غُلامُ الكَاهِنِ عِندَ طَبخِ اللَّحمِ حَامِلًا بِيَدِهِ خُطَّافًا ذَا ثَلاثِ شُعَبٍ. فَيَغرِزُهُ فِي اللَّحمِ الَّذِي فِي المِرحَضَةِ أَوِ المِرجَلِ أَوِ المِقلَى أَوِ القِدرِ، وَيَأخُذُ الكَاهِنُ كُلَّ مَا يَعلَقُ بِشُعَبِ الخُطَّافِ. هَكَذَا كَانَا يُعَامِلانِ جَمِيعَ الإِسرَائِيلِيِّينَ القَادِمِينَ إِلَى شِيلُوه. كَذَلِكَ كَانَ خَادِمُ الكَاهِنِ يَأتِي إِلَى ذَابِحِ القُربَانِ وَيَقُولُ لَهُ قَبلَ إِحرَاقِ الشَّحمِ: أَعطِ لَحمًا لِلكَاهِنِ حَتَّى يَشوِي، فَإِنَّهُ لَا يَقبَلُ مِنكَ لَحمًا مَطبُوخًا بَل نِيئًا. فَيُجِيبُهُ الرَّجُلُ: لِيُحرِقُوا أَوَّلًا شَحمَ الذَّبِيحَةِ، ثُمَّ خُذ مَا تَشتَهِيهِ نَفسُكَ. فَيَقُولُ الخَادِمُ: لا، بَل أَعطِنِي الآنَ اللَّحمَ وَإِلَّا آخُذُهُ بِالرَّغمِ عَنكَ. فَعَظُمَت خَطِيئَةُ أَبنَاءِ عَالِي أَمَامَ الرَّبِّ، لأَنَّ الشَّعبَ استَهَانَ بِذَبِيحَةِ الرَّبِّ مِن جَرَّاءِ تَصَرُّفَاتِهِمَا) (**صموئيل أوّل**، II، 13-17).

(وَيَكُونُ طَعَامُهُم مِن تَقدِمَاتِ الحُبُوبِ وَذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ وَذَبِيحَةِ الإِثمِ وَكُلِّ تَقدِمَةٍ مُخَصَّصَةٍ لِلرَّبِّ فِي إِسرَائِيلَ. وَتَكُونُ لِلكَهَنَةِ أَيضًا كُلُّ بَاكُورَةٍ مِن بَاكُورَاتِ غَلَّاتِكُم وَنِتَاجِكُم وَمِن كُلِّ صُنُوفِ تَقدِمَاتِكُم وَتُعطُونَهُم أَوَّلَ عَجِينِكُم لِتَحِلَّ البَرَكَةُ عَلَى بُيُوتِكُم. وَلا يَأكُلَنَّ الكَاهِنُ مِن أَيَّةِ مَيتَةٍ أَو فَرِيسَةٍ، طَيرًا كَانَت أَو بَهِيمَةً) (**حزقيال**، XLIV، 29).

- وانظر: **مدوّنة النقائش السامية**، م.م.س، 165 في مواضع متفرّقة، 167.

(1) - **لاويون**، X، 16 وما بعدها؛ **لاويون**، IV، 11؛ **لاويون**، VI، 18 وما بعدها:

(وَبَحَثَ مُوسَى عَن تَيسِ الخَطِيئَةِ فَوَجَدَهُ قَدِ احتَرَقَ فَاغتَاظَ مِن أَلِعَازَارَ وَإِيثَامَارَ ابنَي هَرُونَ البَاقِيَينِ وَقَالَ: لِمَاذَا لَم تَأكُلا ذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ فِي المَكَانِ المُقَدَّسِ؟ إِنَّهَا قُدسُ أَقدَاسٍ، وَهَبَهَا الرَّبُّ لَكُمَا لِتَحمِلا إِثمَ الجَمَاعَةِ، تَكفِيرًا عَنهُم أَمَامَ الرَّبِّ. مَادَامَ دَمُهَا لَم يُؤخَذ إِلَى دَاخِلِ القُدسِ، كَانَ عَلَيكُمَا أَن تَأكُلاهَا فِي القُدسِ كَمَا أَوصَيتُ. فَقَالَ هَرُونُ لِمُوسَى: لَقَد قَرَّبَا اليَومَ ذَبِيحَةَ خَطِيئَتِهِمَا وَمُحرَقَتَهُمَا فِي حَضرَةِ الرَّبِّ، فَلَو أَكَلتُ ذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ فِي مِثلِ هَذَا اليَومِ، وَقَد أَصَابَنِي مَا أَصَابَنِي، فَهَل كَانَ الرَّبُّ يَرضَى عَنِّي؟ فَاقتَنَعَ مُوسَى بِهَذَا الجَوَابِ) (**لاويون**، X، 16-21).

(أَمَّا جِلدُ الثَّورِ وَكُلُّ لَحمِهِ مَعَ رَأسِهِ وَأَكَارِعِهِ وَأَمعَائِهِ وَفَرثِهِ، فَإِنَّهُ يَحمِلُهَا إِلَى خَارِجِ المُخَيَّمِ إِلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ، حَيثُ يَطرَحُ الرَّمَادَ، فَيُحرِقُهَا كُلَّهَا عَلَى حَطَبٍ مُشتَعِلٍ فَوقَ مَكَانِ إِلقَاءِ الرَّمَادِ) (**لاويون**، IV، 11).

(قُل لِهَرُونَ وَبَنِيهِ: هَذِهِ شَرِيعَةُ ذَبِيحَةِ الخَطِيئَةِ: فِي المَوضِعِ الَّذِي فِيهِ تُذبَحُ المُحرَقَةُ تُذبَحُ ذَبِيحَةُ الخَطِيئَةِ أَمَامَ الرَّبِّ. هِيَ قُربَانٌ مُقَدَّسٌ كُلَّ التَّقدِيسِ) (**لاويون**، VI، 18).

(2) - وقد تمّ إنهاء النزاع من خلال التمييز بين الحالات: فالضحيّة تُحرق «خارج المخيّم» في حالة نقل الدم إلى داخل الحرم، أي خارج قُربان الغفران العظيم، فيما يغدو اللحم في الحالات الأُخرى مِلْكًا للكهنة. انظر: **لاويون**، VI، 23؛ **لاويون**، X، 17-18؛ **لاويون**، IV، 21؛ **لاويون**، VIII، 17؛ **لاويون**، IV، 11:

(كُلُّ تَقدِمَةِ كَاهِنٍ تُحرَقُ بِأَجمَعِهَا، وَلا يُؤكَلُ مِنهَا) (**لاويون**، VI، 23).

(لِمَاذَا لَم تَأكُلا ذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ فِي المَكَانِ المُقَدَّسِ؟ إِنَّهَا قُدسُ أَقدَاسٍ، وَهَبَهَا الرَّبُّ لَكُمَا لِتَحمِلا إِثمَ الجَمَاعَةِ، تَكفِيرًا عَنهُم أَمَامَ الرَّبِّ. مَادَامَ دَمُهَا لَم يُؤخَذ إِلَى دَاخِلِ القُدسِ، كَانَ عَلَيكُمَا أَن تَأكُلاهَا فِي القُدسِ كَمَا أَوصَيتُ) (**لاويون**، X، 17-18).

(ثُمَّ يَحمِلُ بَقِيَّةَ الثَّورِ إِلَى خَارِجِ المُخَيَّمِ وَيُحرِقُهُ كَمَا أُحرِقَ الثَّورُ الأَوَّلُ، فَيَكُونُ ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ عَن كُلِّ

القرابين التكفيريّة الرومانيّة، يأكلون من اللحم[1]. وفي ذبائح السلامة (شِيلاَمِيم)، كان الكهنة يحتفظون الأجزاء المقدّمة خصّيصًا إلى يهوه، وهي الكتف والصدر[2]، أي "التنوفه" و"التروما". وكان ممنوعًا على غير الكهنة

الشَّعب) (**لاويّون**، IV، 21).

(وَأَمَّا جِلْدُ الثَّوْرِ وَلَحْمُهُ وَفَرْثُهُ فَأَحْرِقْهَا بِنَارٍ خَارِجَ الْمُخَيَّمِ كَمَا أَمَرَهُ الرَّبُّ) (**لاويّون**، VIII، 17).

(أَمَّا جِلْدُ الثَّوْرِ وَكُلُّ لَحْمِهِ مَعَ رَأْسِهِ وَأَكَارِعِهِ وَأَمْعَائِهِ وَفَرْثِهِ، فَإِنَّهُ يَحْمِلُهَا إِلَى خَارِجِ الْمُخَيَّمِ إِلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ، حَيْثُ يَطْرَحُ الرَّمَادَ، فَيُحْرِقُهَا كُلَّهَا عَلَى حَطَبٍ مُشْتَعِلٍ فَوْقَ مَكَانِ إِلْقَاءِ الرَّمَادِ) (**لاويّون**، IV، 11).

(1) - هنزن (فيلهلم)، **سجلات الإخوة أرفالي**، برلين، 1874، السجلّ 218 (وانظر: **مدوّنة النقوش اللاتينيّة**، **المجلّد** VI: نقوش مدينة روما اللاتينيّة، برلين، 1864، 2104): «*et porcilias piaculares epulati sunt et sanguinem postea*» [باللاتينيّة في الأصل، وتعريبها من عندنا: «وذبحوا خنازير صغيرة قُرْبانا وتدفّق الدّم» - المترجم].

Henzen (Wilhelm), ***Acta Fratrum Arvalium quae supersunt***, Berolini: Typis & impensis Georgii Reimeri, 1874, a. 218.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Volume VI : Inscriptiones Urbis Romae Latinae, Berolini : G. Reimerum, 1864, 2104).

- وانظر: سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنياذة، III، 231.

(2) - **خروج**، XXIX، 27 وما بعدها؛ **لاويّون**، VII، 13-29؛ **لاويّون**، X، 14؛ **عدد**، V، 9؛ **عدد**، VI، 20؛ **عدد**، XVIII، 8 وما بعدها؛ **تثنية**، XXIX، 27:

(وَعَلَيْكَ أَنْ تُقَدِّسَ صَدْرَ ذَبِيحَةِ التَّرْجِيحِ، وَكَتِفَ ذَبِيحَةِ تَكْرِيسِ هَرُونَ وَبَنِيهِ الَّذِي رَجَّحْتَهُ، فَيَكُونَانِ قِسْطَ هَرُونَ وَبَنِيهِ. فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً يُقَدِّمُهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ نَصِيبَ الْكَهَنَةِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ، مِنْ ذَبَائِحِ سَلاَمَتِهِمْ تَقْدِمَةً لِلرَّبِّ) (**خروج**، XXIX، 27).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: أَوْصِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: مَنْ يُقَدِّمْ لِلرَّبِّ ذَبِيحَةَ سَلاَمَتِهِ عَلَيْهِ أَنْ يُحْضِرَهَا بِنَفْسِهِ. هُوَ نَفْسُهُ يَأْتِي بِوَقَائِدِ الرَّبِّ. يَأْتِي بِالشَّحْمِ وَالصَّدْرِ. فَيُرَجِّحُ الصَّدْرَ أَمَامَ الرَّبِّ. أَمَّا الشَّحْمُ فَيُوقِدُهُ الْكَاهِنُ عَلَى الْمَذْبَحِ، وَيَكُونُ الصَّدْرُ مِنْ نَصِيبِ هَرُونَ وَبَنِيهِ. وَتُقَدِّمُونَ السَّاقَ الْيُمْنَى مِنْ ذَبَائِحِ سَلاَمَتِكُمْ إِلَى الْكَاهِنِ نَصِيبًا لَهُ. فَمَنْ يُقَرِّبْ دَمَ قُرْبَانِ السَّلاَمِ وَالشَّحْمَ مِنْ أَبْنَاءِ هَرُونَ تَكُونُ السَّاقُ الْيُمْنَى نَصِيبًا لَهُ، لأَنِّي قَدْ أَخَذْتُ صَدْرَ التَّرْجِيحِ وَسَاقَ ذَبِيحَةِ سَلاَمِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَعْطَيْتُهَا لِهَرُونَ الْكَاهِنِ وَأَبْنَائِهِ، فَرِيضَةً دَائِمَةً، جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ) (**لاويّون**، VII، 29-34).

(وَأَمَّا الصَّدْرُ الْمُرَجَّحُ وَالسَّاقُ الْيُمْنَى الْمُقَدَّمَةُ، فَكُلْهَا أَنْتَ وَبَنُوكَ وَبَنَاتُكَ فِي مَكَانٍ طَاهِرٍ، لأَنَّهَا نَصِيبُكَ وَنَصِيبُ أَبْنَائِكَ مِنْ ذَبَائِحِ سَلاَمِ شَعْبِ إِسْرَائِيلَ. عِنْدَمَا يَأْتِي الشَّعْبُ بِسَاقِ التَّقْدِمَةِ وَصَدْرِ التَّرْجِيحِ وَوَقَائِدِ الشَّحْمِ لِتَرْجِيحِهَا أَمَامَ الرَّبِّ، يُصْبِحَانِ مِنْ نَصِيبِكَ وَنَصِيبِ أَبْنَائِكَ، فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ) (**لاويّون**، X، 14).

(وَتَكُونُ كُلُّ التَّقْدِمَاتِ الْمُقَدَّسَةِ الَّتِي يُقَرِّبُهَا الإِسْرَائِيلِيُّونَ لِلْكَاهِنِ نَصِيبًا لَهُ) (**عدد**، 9 ،V).

(ثُمَّ يَأْخُذُ الْكَاهِنُ كَتِفَ الْكَبْشِ بَعْدَ سَلْقِهِ، وَكَعْكَةَ فَطِيرٍ وَاحِدَةً وَرِقَاقَةً وَاحِدَةً. وَيَضَعُهَا بَيْنَ يَدَيِ النَّذِيرِ بَعْدَ حَلْقِهِ شَعْرَ انْتِذَارِهِ. وَيُرَجِّحُهَا الْكَاهِنُ أَمَامَ الرَّبِّ، فَتَكُونُ نَصِيبًا مُقَدَّسًا لِلْكَاهِنِ مَعَ صَدْرِ التَّرْجِيحِ وَسَاقِ الذَّبِيحَةِ) (**عدد**، VI، 20).

(وَقَالَ الرَّبُّ لِهَرُونَ: هَا أَنَا قَدْ وَلَّيْتُكَ الْقِيَامَ بِخِدْمَةِ قَرَابِينِي. وَكُلُّ التَّقْدِمَاتِ الْمُقَدَّسَةِ الَّتِي يُحْضِرُهَا بَنُو إِسْرَائِيلَ لِي، أَمْنَحُكَ إِيَّاهَا أَنْتَ وَبَنِيكَ لِتَكُونَ لَكُمْ نَصِيبًا فَرِيضَةً دَائِمَةً. فَيَكُونُ مِنْ نَصِيبِكُمْ قَرَابِينُ قُدْسِ الأَقْدَاسِ، إِلا مَا تُحْرِقُونَهُ مِنْهَا عَلَى الْمَذْبَحِ؛ فَيَكُونُ لَكُمْ مِنْ تَقْدِمَاتِ قُدْسِ الأَقْدَاسِ الَّتِي يُحْضِرُونَهَا لِي، سَوَاءٌ كَانَتْ تَقْدِمَاتِ دَقِيقٍ أَمْ ذَبَائِحَ خَطَايَاهُمْ أَمْ ذَبَائِحَ آثَامِهِمْ. هَذِهِ تَكُونُ نَصِيبًا لَكَ وَلأَبْنَائِكَ... وَأُعْطِيكَ أَيْضًا بَاكُورَةَ غَلاَّتِ أَفْضَلِ زَيْتِ الزَّيْتُونِ وَالْخَمْرِ وَالْحِنْطَةِ الَّتِي يُقَدِّمُونَهَا لِلرَّبِّ) (**عدد**، XVIII، 8-13).

(وَهَذَا هُوَ حَقُّ الْكَهَنَةِ مِنَ الذَّبَائِحِ الَّتِي يُقَرِّبُهَا الشَّعْبُ بَقَرًا كَانَتْ أَمْ غَنَمًا: يُقَدِّمُ الشَّعْبُ لِلْكَاهِنِ

وعائلاتهم الأكل من الأنصباء المخصّصة للكهنة، على أن يكون الأكل داخل مكان مقدّس[1]. وتحتوي النصوص اليونانيّة على الكثير من المعلومات التي لا تقلّ تدقيقًا، حول أجزاء الأضحيات والتقدمات المخصّصة للكهنة[2]. ولا شكّ في أنّ الطقوس كانت تبدو أحيانًا غير متشدّدة بما يكفي؛ إذ كان مسموحًا للكهنة بأخذ نصيبهم معهم، وهو ما كان يجعل من بيعهم جلود الأضحيات واللحوم في نهاية المطاف يبدو بمثابة الأُجرة. ومع ذلك، هناك سبب للاعتقاد بأن الكهنة، في هذه الحالة أيضًا، كانوا وكلاء الإله، وممثّليه، ومساعديه. وهكذا كان دراويش الإله باخوس يمزّقون الأضاحي ويلتهمون لحومها حين تأخذهم الرعدة وتحلّ فيهم روح الإله[3]. ولعلّه يجب أن نعتبر ضمن الأنصباء الكهنوتيّة مختلف ما كان يقتطعه الملوك[4] أو الأسرات المقدّسة[5].

وقد كان المقصود من الحرق وأكل الكاهن من الأضحية، هو تخليص أجزاء الحيوان التي تمّ حرقها أو أكلها، بشكل كامل من الحياة الدنيويّة. فعلى غرار الروح التي سبق تخليصها بفعل الذبح، كانت تلك الأجزاء توجّه

الشاعِدَ وَالفَكَّيْنِ وَالكِرشَ) (**تثنية**، 3 ،XVIII).

(1) - **لاويّون**، VI، 19، 22: لا يأكل من الحطآه (ذبيحة الخطيئة) إلّا الرجال، ويجب أن يكونوا طاهرين: (والكاهنُ الّذي يُقرِّبُها هوَ يأكُلُها في موضِعٍ مُقدَّسٍ في رِواقِ خَيمةِ الاجتِماعِ... كُلُّ ذَكَرٍ مِنَ الكهنةِ يأكلُ مِنها. هيَ قُرْبَانٌ مُقدَّسٌ كُلُّ التَّقديسِ).

- وبالنسبة إلى الشيلاميم (ذبائح السلامة) (**لاويّون**، X، 14) فيتمّ قبول نساء الكوهانيم (الكهنة)، لكن يجب أن يأكلن في مكان طاهر. كما يجب أن تُطبخ اللحوم دائمًا داخل غرفة مقدّسة (**حزقيال**، XLVI، 20):

(وأمّا الصَّدرُ المُرَجَّحُ والسّاقُ اليُمنى المُقدَّمةُ، فكُلْها أنتَ وبَنوكَ وبَناتُكَ في مَكانٍ طاهِرٍ، لأنَّها نَصيبُكَ وَنَصيبُ أبْنَائِكَ مِن ذَبَائِحِ سَلامِ شَعْبِ إسرَائِيلَ) (**لاويّون**، X، 14).

(فَقَالَ لِي: هَذَا هُوَ المَوْضِعُ الَّذِي يَطْبُخُ فِيهِ الكَهَنَةُ ذَبِيحَةَ الإِثْمِ وَذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ، وَحَيْثُ يَخْبِزُونَ دَقِيقَ التَّقْدِمَةِ، لِئَلَّا يَخْرُجُوا بِهَا إِلَى السَّاحَةِ فَيُقَدِّسُونَ بِهَا الشَّعْبَ) (**حزقيال**، XLVI، 20).

(2) - باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 37، 2، 51؛ 38، 2، 5؛ 39، 10 وما بعدها؛ ميشيل (شارل)، **جامع النقوش اليونانيّة**، م.م.س، ص 714 (جزيرة ميكونوس)، ص 726 (مدينة ميليتوس Miletus)؛ دوبلي (جورج)، « نقوش بافلاغونيا»، **نشرة المراسلات الهيلينيّة**، المجلّد XIII، 1889، ص 300 (مدينة سينوب Sinope)؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، V، 13، 2؛ ستنجل (بول)، "لغة القُرْبَان"، في: **حوليّة فقه اللغة**، 1879، ص 687 وما بعدها.

Doublet (Georges), « Inscriptions du Paphlagonie », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Volume XIII, 1889, p. 300 (Sinope).

Stengel (Paul), « Zunge des Opfertier », in *Jahrbuch für Philologie*, 1879, p. 687 sqq.

(3) - رود، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، م.م.س، II، ص 15.

(4) - هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 161؛ VI، 57.

(5) - باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 38، I7.

أيضًا من خلال الحرق والأكل نحو العالم المقدّس. وكانت هناك حالات كان فيها الحرق والتدمير يشملان الجسم كله، لا بعض أجزائه فحسب. ففي العولاه العبريّة وفي المحرقة اليونانيّة[1]، كان يتمّ حرق الضحيّة تمامًا على المذبح أو في المكان المقدّس، دون الاحتفاظ بأيّ شيء منها. وكان الكاهن يقوم، بعد غسل أحشاء الدابّة وأطرافها، بوضعها على النار لكي تحترق بالكامل[2]، ولذلك كانت الأضحية تسمّى أحيانا "كليل"، أي التامّة[3].

ومن بين حالات الحرق الكامل، يُوجد عدد منها يتّخذ شكلًا خاصًا، إذ يتمّ ذبح الأضحية وحرق جسدها في وقت واحد، إذ لا يُبدأ بقتلها لكي تُحرق رفاتها لاحقًا، بل يحدث جميع ذلك مرّة واحدة. وهذه هي حالة قرابين التردية، سواء بإلقاء الحيوان في هاوية، أو من فوق برج مدينة أو من

(1) - فلوطرخس، «رسالة في آداب المائدة»، م.م.س، الكتاب VI، 8، 1 (مدينة سميرن Smyrne)؛ فرجيل، **الإنيادة**، باريس، 1859، VI، 253؛ وانظر التعليق على ذلك عند: سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنياذة، VI، 253؛ توتان (فريدريك لويس)، "حول أكل لحوم البشر والقرابين البشريّة في جزر الماركيز،" **الأنثروبولوجيا**، المجلّد السابع، 1896، ص 670.

- في النسخة السبعينيّة للتوراة، تمّت ترجمة لفظ "غولاة" بـ"مُحرقة" (holocauste).

Virgil, ***L'Énéide***, Traduit par M. Villenave et M. Amar, Paris: Garnier Frères, 1859, VI, 253.

Tautain (Louis Frédéric), « Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises ». *L'Anthropologie*, Vol. VII, 1896, p. 670

(2) - **لاويّون**، I، 9؛ **لاويّون**، IX، 14؛ **لاويّون**، IX، 20؛ **لاويّون**، I، 17؛ **حزقيال**، XL، 38:

(أمّا أَعْضَاؤُهُ الدَّاخِلِيَّةُ وَأَكَارِعُهُ فَيَغْسِلُهَا الْمُقَرِّبُ بِمَاءٍ، ثُمَّ يُحْرِقُهَا الْكَاهِنُ جَمِيعًا عَلَى الْمَذْبَحِ، فَتَكُونُ مُحْرَقَةً، وَقُودَ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ) (**لاويّون**، I، 9).

(ثُمَّ نَاوَلُوهُ أَجْزَاءَ لَحْمِ الْمُحْرَقَةِ، وَرَأْسَهَا فَأَحْرَقَهَا عَلَى الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، IX، 14).

(وَوَضَعُوا الشَّحْمَ عَلَى الصَّدْرَيْنِ، ثُمَّ أَحْرَقَ الشَّحْمَ عَلَى الْمَذْبَحِ) (**لاويّون**، IX، 20).

(وَيَشُقُّ الْكَاهِنُ الطَّائِرَ مِنْ بَيْنِ جَنَاحَيْهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَفْصِلَهُ إِلَى قِطْعَتَيْنِ، وَيُحْرِقُهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ حَطَبِ النَّارِ، فَيَكُونُ مُحْرَقَةً وَوَقُودَ رِضًى تَسُرُّ الرَّبَّ) (**لاويّون**، I، 17).

(وَكَانَ هُنَاكَ مُخْدَعٌ مُلْحَقٌ بِهِ مَعَ بَابِهِ، مُجَاوِرٌ لِعَضَائِدِ الأَبْوَابِ، حَيْثُ كَانَتْ تُغْسَلُ ذَبِيحَةُ الْمُحْرَقَةِ) (**حزقيال**، XL، 38).

(3) - **تثنية**، XXXIII، 10؛ عولاه كليل، **صموئيل أوّل**، VII، 9:

(هُمْ يُعَلِّمُونَ يَعْقُوبَ أَحْكَامَكَ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ شَرِيعَتَكَ، يُحْرِقُونَ بَخُورًا أَمَامَ أَنْفِكَ وَقَرَابِينَ عَلَى مَذْبَحِكَ) (**تثنية**، XXXIII، 10).

(فَأَخَذَ صَمُوئِيلُ حَمَلًا رَضِيعًا، وَقَدَّمَهُ بِكَامِلِهِ مُحْرَقَةً لِلرَّبِّ، وَتَضَرَّعَ إِلَيْهِ مِنْ أَجْلِ إِنْقَاذِ إِسْرَائِيلَ، فَاسْتَجَابَ لَهُ الرَّبُّ) (**صموئيل أوّل**، VII، 9).

مزمور، LI، 19، يتمّ التمييز بين "العولاه" و"الكليل": (عِنْدَئِذٍ تَرْضَى بِذَبَائِحِ الْبِرِّ، وَمُحْرَقَةٍ وَتَقْدِمَةٍ تَامَّةٍ. حِينَئِذٍ يُقَرِّبُونَ عَلَى مَذْبَحِكَ عُجُولًا).

أعلى معبد[1]، بما يُحدث الانفصال المفاجئ الذي هو علامة التكريس[2]. وقد كانت هذه الأنواع من القرابين موجّهة بشكل عامّ إلى الآلهة الجهنميّة أو الأرواح الشرّيرة. فقد كانت هذه مشحونة بالتأثيرات السيّئة، وكان المطلوب في المقام الأوّل إبعادها، وطردها من الواقع. ولا شكّ في أنّ فكرة الهَدْي لم تكن غائبة عن العمليّة، إذ كان يُتصوّر بشكل غامض أنّ روح الضحيّة، بما تحمله من قوى خبيثة فيها، كانت تلتحق بعالم القوى الشرّيرة؛ وهذا ما كان يحدث مع تيس عيد الغفران المسيّب لعزازيل[3]. لكنّ المهمّ هو إبعادها وطردها، ولذلك قد يحدث أن يتمّ الطرد دون قتل. ففي جزيرة ليفكادا (Leucade) اليونانيّة، كان يُرتّب أمر هروب الضحيّة؛ لكنّها كانت

(1) - لقيانوس السميساطي، «ربّة سوريا»، م.م.س، § 58؛ هيروديانوس، **التاريخ الروماني**، باريس، 1860، الكتاب الخامس، ص 5 وما بعدها؛ إيليوس لمبريديوس، **إيل جبل**، م.م.س، 8؛ موفرز (فرانز كارل)، **الفينيقيّون**، بون، 1841، ج I، ص 365؛ فلوطرخس، إيزيس وأوزيريس، م.م.س، ص 30.

- في عيد "ثارجليا" (Thargelia)، انظر: أمونيوس، **شرح وتعليق على أرسطو**، برلين، 1897، ص 142. وانظر: مانهاردت، **بحوث أسطوريّة**، م.م.س، ص 136، رقم 1.

- في عيد «ثسموفوريا» (Thesmophoria)، انظر: رود (اروين)، "تعليق لقيانوس السميساطي حول عيدي ثسموفوريا والقدّيسين"، **مجلّة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانيّة**، المجلّد XXV، 1870، ص 549.

- في مرسيليا: سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنياذة، III، 57.

- كما كان يُلقى بتيس عزازيل في يوم الغفران العظيم أيضًا من فوق صخرة. انظر: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم السادس، ص 3-7.

Hérodien, ***Histoire Romaine***, Traduction française par Léon Halevy, Paris: Firmin Didot, 1860, Livre V, p. 5 sqq.

Movers (Franz Carl), ***Die Phönizier***, Bonn: Weber, 1841, I, p. 365. Ammonios, ***In Aristotelis De interpretatione commentarius***, Berlin: Reimer, 1897, p. 142. Rohde (Erwin), "Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend", In: *Rheinisches Museum für Philologie*, Band XXV, 1870, p. 549.

توضيح من المترجم:

عيد "ثسموفوريا": عيد عند قدامى اليونان يُحتفل فيه بإلهة الزراعة "ديميتر". ويشير الاسم باللغة اليونانيّة (Θεσμοφόρια)، إلى أنه عيد استرجاع الودائع المقدّسة (θεσμοί) أي الحبوب المخبّأة منذ الموسم السابق، كي تُزرع من جديد.

(2) - يوجد بعض التشابه بين هطول الأمطار وتغريق بعض الضحايا المارس في الأعياد الزراعيّة. انظر: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 120 وما بعدها؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 278، 287؛ رود، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، م.م.س، I، ص 192.

(3) - **لاويّون**، XVI، 20-22: (وَعِنْدَمَا يَنْتَهِي مِنَ التَّكْفِيرِ عَنْ قُدْسِ الأَقْدَاسِ، وَعَنْ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وَعَنِ الْمَذْبَحِ، يَأْتِي بِالتَّيْسِ الْحَيِّ، وَيَضَعُ هَرُونُ يَدَيْهِ عَلَى رَأْسِهِ، وَيَعْتَرِفُ بِجَمِيعِ خَطَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَسَيِّئَاتِهِمْ وَذُنُوبِهِمْ، وَيُحَمِّلُهَا عَلَى رَأْسِ التَّيْسِ، ثُمَّ يُطْلِقُهُ إِلَى الصَّحْرَاءِ مَعَ شَخْصٍ تَمَّ اخْتِيَارُهُ لِذَلِكَ. فَيَحْمِلُ التَّيْسُ ذُنُوبَ الشَّعْبِ كُلَّهَا إِلَى أَرْضٍ مُقْفِرَةٍ، وَهُنَاكَ يُطْلِقُهُ فِي الصَّحْرَاءِ).

تُطرد وتُنفى[1]. فالعصفور المسيّب في الحقول في قُربان تطهير الأبرص في يهودا[2]، و"البوليموس" (βούλιμος)[3] المطرود من المنازل، ومن مدينة أثينا، يتمّ التضحية بهما بهذه الطريقة. فعلى الرغم من اختلاف الطقوس، فإنّ نفس الظاهرة نفسها تحدث هنا كما في مذبح العولاه في أورشليم حين ترتفع الضحيّة جميعها دخانًا أمام وجه يَهوَه. ففي الحالتين، يتمّ فصلها، وتختفي تمامًا، حتّى وإن كانت لا تتوجّه إلى مناطق العالم الديني نفسها.

ولكن حين لا يتمّ تقديم بقايا الأضحية برمّتها سواء إلى الآلهة أو إلى الشياطين، فإنّها كانت تُستخدم لإكساب المضحّين أو الكائنات المضحّى بها، الخصائص الدينيّة التي يولّدها النّذر القُربانيّ. وتتماثل العمليّات التي سنصفها مع تلك التي اعترضتنا في بداية الحفل. وقد رأينا حينها أنّ المضحّي، من خلال وضع يديه، يُمرّر إلى الضحيّة شيئًا من شخصيّته. أمّا الآن، فإنّ الضحيّة أو ما تبقّى منها هي من سيمرّر للمضحّي الصفات الجديدة التي اكتسبتها من خلال التضحية. ويمكن الحصول على هذا التواصل من خلال مجرّد مباركة[4]. ولكن، بشكل عامّ، يتمّ استخدام طقوس أكثر ماديّة؛

---

(1) - سترابو، **جغرافيّة سترابو**، باريس، 1890، X، 2، 9.

Strabon, ***Géographie de Strabon***, Paris: Hachette, 1890, X, 2, 9.

(2) - **لاويّون**، XIV، 53: (وَيُطَهِّرُ الْبَيْتَ بِدَمِ الْعُصْفُورِ وَبِالْمَاءِ الْجَارِي وَبِالْعُصْفُورِ الْحَيِّ وَبِخَشَبِ الأَرْزِ وَالزُّوفَا وَالْخَيْطِ الأَحْمَرِ. ثُمَّ يُطْلِقُ الْعُصْفُورَ الْحَيَّ إِلَى خَارِجِ الْمَدِينَةِ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ، تَكْفِيرًا عَنِ الْبَيْتِ، فَيُصْبِحُ طَاهِرًا).

(3) - فلوطرخس، «رسالة في آداب المائدة»، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1844، الكتاب IV، 8، 1. انظر بعض الحقائق المشابهة التي يمكن زيادة عددها بسهولة، عند: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 157 وما بعدها.

Plutarque, ***Les Symposiaques, in Les Oeuvres morales de Plutarque***, Paris: Lefèvre, 1844, Livre VI, 8, 1.

توضيح من المترجم:

أورد الكاتبان لفظ بوليموس (βούλιμος) باليونانيّة في الأصل، وهو لفظ مركّب من كلمتين: βοῦς (بوس) بمعنى الثور، و λιμός (ليموس) بمعنى الجوع، وهو ما يُعطي معنى "جوع الثور" كناية عن "الجوع المفرط" الذي سينسحب لاحقًا على المرض المعروف باسم "الشَّرَه المرضي" (Boulimie/ bulimia). وبالرجوع إلى رسالة فلوطرخس في آداب المائدة وجدناه يتحدّث عن طقس كان يُقام في مقاطعة بيوتيا (Béotie) اليونانيّة حين كان هو أركونا لها (والأركون ἄρχων باليونانيّة يعني الرئيس والقائد)، يتمّ فيه جلب عبد مملوك وضربه بخوص شجر الصفصاف ومطاردته عبر أنهج المدينة والجمهور يصيح وراءه: «اخرج أيّها البوليموس (الجوع المفرط) وتعال يا رخاء». وينطلق على هذا العبد المثّل للمجاعة اسم «بوليموس».

(4) - **لاويّون**، IX، 22: (ثُمَّ رَفَعَ هَرُونُ يَدَيْهِ نَحْوَ الشَّعْبِ وَبَارَكَهُمْ. وَانْحَدَرَ بَعْدَ عَمَلِ ذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ وَالْمُحْرَقَةِ وَذَبِيحَةِ السَّلاَمِ، انْحَدَرَ مِنْ عِنْدِ الْمَذْبَحِ).

- تعبّر الشاتاباثا براهمانا بشكل رائع عن نفس المبدأ: "القُربان للآلهة، والبركة للمضحّي". انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 2، 3، 4، 5.

وذلك مثلًا برشّ الدّم[1]، وتطبيق الجلد[2]، والادّهان بشحم الضحيّة[3] ولمس رمادها[4]. وقد يحدث في بعض الأحيان أن يُقطع الحيوان إلى نصفين ويقوم المضحّي بالمرور بينهما[5]. ولكن الأسلوب الأمثل لتحقيق التواصل كان التخلّي للمضحّي عن جزءٍ من الضحيّة يأكله[6]، إذ بذلك يستوعب خصائص الكلّ بأكله الجزء. أضف إلى ذلك أنّه كانت توجد حالات يتمّ فيها حرق كلّ شيء من قبل الإله، كما كانت توجد حالات كان المضحّي يأخذ فيها

(1) - **لاويّون**، XIV، 7: (أمّا العُصفورُ الحيّ فيَأخُذُهُ معَ خشبِ الأرزِ والخيطِ الأحمرِ والزّوفا، ويَغمِسُها جميعًا في دمِ العُصفورِ المذبوحِ فوقَ الماءِ الجاري، ثمّ يَرُشُّ علَى المُتَطهِّرِ منَ البَرَصِ سبعَ مرّاتٍ فيُطَهِّرُهُ، ثُمَّ يُطلِقُ العُصفورَ الحيَّ علَى وجهِ الصّحراءِ).

- وانظر: فلهوزن، **بقايا الوثنيّة العربيّة**، م.م.س، ص 174 (التلقين).

- في اليونان، انظر: كسينوفون، **الصعود**، م.م.س، II، 2، 9 (القَسَم)؛ فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 277، 593 (التطهّر).

(2) - لقيانوس السميساطي، «ربّة سوريا»، م.م.س، § 55؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، I، 34، 3 (النوم فوق جلد الضحيّة). وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج II، ص 476. وانظر **Διὸς χῴδιον** عند: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 146. وانظر: لونورمون (فرانسوا) وويت (جون جوزيف)، «تكفير أو تطهير ثيسيوس»، **الجريدة الأثريّة**، المجلّد 9، باريس، 1884، ص 352؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 437-438.

Lenormant (François) & Witte (Jean Joseph), « L'expiation ou la purification de Thésée », *Gazette archéologique*, Vol. 9, Paris, 1884, p. 352.

(3) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 283-384.

(4) - رماد البقرة الحمراء الذي يُستخدم في مياه التطهير. انظر: **عدد**، XIX، 9: (ويَجمَعُ رَجُلٌ طاهِرٌ رَمادَ البَقرَةِ ويُلقيهِ خارِجَ المُخيَّمِ في مَوضِعٍ طاهِرٍ، فيَظَلُّ مَحفوظًا لِجَماعَةِ إسرائيلَ لاستِخدامِهِ في ماءِ التَّطهيرِ. إنَّها ذَبيحةُ خَطيئةٍ).

- وانظر: أوفيد، **المآثر**، باريس، 1809، IV، 639، 725، 733.

Ovide, ***Les fastes***, traduction en vers, par F. De Saintange, Paris : Gabriel Dufour, 1809, IV, 639, 725, 733.

(5) - انظر أعلاه؛ وانظر: **إرميا**، XXXIV، 18 وما بعدها؛ **ملوك أوّل**، XVIII، 32:

(وأُسلِّمُ النّاسَ الّذينَ تَعدَّوا علَى عَهدِي ولَم يَنفُذوا بُنودَ ميثاقِي الّذي قَطَعُوهُ أمامي (عِندَما) شقُّوا العِجلَ إلَى شَطرَينِ واجتازوا بَينَهُما، مِن رُؤساءِ يَهوذا ومِن رُؤساءِ أورشَليمَ والخِصيانِ والكَهنَةِ وشَعبِ الأرضِ جميعِهِ، الّذينَ اجتازُوا بَينَ شَطرَي العِجلِ، إلَى يَدِ أعدائِهِم وطالِبي نُفوسِهِم، فتُصبِحُ جُثَثُهُم مأكَلًا لِجَوارِحِ السَّماءِ ولِوُحوشِ الأرضِ) (**إرميا**، XXXIV، 18-20).

(وبَنَى بِهذهِ الحِجارَةِ مَذبَحًا بِاسمِ الرَّبّ، وحَفَرَ حَولَهُ قَناةً تَسَعُ نَحوَ كَيلَتَينِ مِنَ الحَبّ. ثُمّ رَتَّبَ الحَطَبَ وقَطَّعَ الثَّورَ، ووَضَعَ أجزاءَهُ علَى الحَطَبِ وأمَرَ أن يَملأوا أربَعَ جِرارٍ ماءً ويَصُبُّوها علَى المُحرَقَةِ وعَلَى الحَطَبِ) (**ملوك أوّل**، XVIII، 32-33).

- ويبدو أنّ الشعيرة كانت جزءًا من قُربان طقوسي يرمز إلى إبرام عقد. انظر: فلوطرخس، **مسائل رومانيّة**، م.م.س، ج III.

(6) - نعرف أنّ الاسم التقني للحوم الزباح شيلاميم (ذبائح السلامة) وما إليها ممّا يمكن أن يُستهلك في مدينة أورشليم، هو «قداشيم» = مقدّسات (انظر χρέα ἅγια في النسخة السبعينيّة).

- وراجع: **إرميا**، XI، 15: (أيُّ حَقٍّ لِحَبيبَتي في بَيتي بَعدَ أنِ ارتَكَبَتِ المُوبِقاتِ الكَثيرَةَ؟ أيُمكِنُ لِلَّحمِ الذَّبائِحِ المُقَدَّسِ أن يَصرِفَ عَنكِ عِقابَكِ؟).

- وانظر: روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 238.

التقدمة بأكملها[1].

ومع ذلك، فإنّ حقوقه في قسط الأضحية المخصّص له محدّدة بالطقوس[2]، إذ كان عليه في الغالب أن يستهلكه خلال وقت محدّد. فسفر اللاويّين يسمح في اليوم التالي للاحتفال بأكل بقايا قُربان النذر والقُربان الطوعيّ المعروف باسم "نَدابا". ولكن إذا بقي شيء منه إلى اليوم الثالث، فينبغي حرقه؛ ويغدو الأكل منه مجلبة لذنب عظيم[3]. وعمومًا، يجب أن تُؤكل الأضحية يوم القُربان نفسه[4]؛ وحين يُقدَّم القُربان في المساء، فلا يجب أن يبقى منه شيء إلى الصباح: وهذا هو المعمول به في قُربان الفِصح[5]. وفي اليونان كانت هناك قيود مماثلة، ومنها على سبيل المثال

---

(1) - في الزباح شيلاميم (ذبائح السلامة)، وبخلاف الأنصباء المخصصة، يتمتّع المضحّي بالباقي.

(2) - انظر: روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 237 وما بعدها.

(3) - **لاويّون**، VII، 15-18؛ **لاويّون**، XIX، 5-8؛ **خروج**، XXIX، 34:

(أَمّا لَحمُ ذَبِيحَةِ شُكرِ سَلامَتِهِ فَيُؤكَلُ فِي نَفسِ يَومِ تَقدِيمِ الذَّبِيحَةِ كَقُربَان، لَا يُبقِي مِنهُ شَيئًا إِلَى الصَّباحِ. وَإِنْ كَانَت ذَبِيحَةُ تَقدِمَتِهِ نَذرًا أَو ذَبِيحَةً اختِيَارِيَّةً أُخرَى، فَإِنَّهَا تُؤكَلُ فِي يَومِ تَقدِيمِهَا، وَفِي اليَومِ التَّالِي يُؤكَلُ مَا فَضَلَ مِنهَا، وَيُحرَقُ كُلُّ مَا يَتَبَقَّى مِنَ الذَّبِيحَةِ لِليَومِ الثَّالِثِ. وَكُلُّ مَن يَأكُلُ مِن ذَبِيحَةِ سَلامَتِهِ فِي اليَومِ الثَّالِثِ يَكُونُ مُذنِبًا، لأَنَّهَا تُصبِحُ غَيرَ مَقبُولَةٍ وَلَا يَحسَبُهَا اللهُ لِمَن قَرَّبَهَا إِذ تَكُونُ نَجِسَةً) (**لاويّون**، VII، 15-18).

(وَمَتَى ذَبَحتُم ذَبِيحَةَ سَلامٍ لِلرَّبِّ فَلتَكُن ذَبِيحَةَ رِضًى. تَأكُلُونَهَا فِي اليَومِ الأَوَّلِ وَالثَّانِي مِن تَقرِيبِهَا، وَفِي اليَومِ الثَّالِثِ تُحرِقُونَ مَا تَبَقَّى مِنهَا بِالنَّارِ. أَمَّا الأَكلُ مِنهَا فِي اليَومِ الثَّالِثِ فَذَلِكَ نَجَاسَةٌ مُنكَرَةٌ. وَالآكِلُ مِنهَا يُعَاقَبُ بِذَنبِهِ لأَنَّهُ قَد دَنَّسَ قُدسَ الرَّبِّ فَتُستَأصَلُ تِلكَ النَّفسُ مِن بَينِ شَعبِهَا) (**لاويّون**، XIX، 5-8).

(أَمَّا إِذَا تَبَقَّى شَيءٌ مِن لَحمِ التَّكرِيسِ أَو مِنَ الخُبزِ حَتَّى الصَّبَاحِ، فَعَلَيكَ أَن تَحرِقَهُ بِالنَّارِ لَا يُؤكَلُ مِنهُ لأَنَّهُ مُقَدَّسٌ) (**خروج**، XXIX، 34).

- وانظر: مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 250؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 70.

(4) - **لاويّون**، VII، 15؛ **لاويّون**، XXII، 29-30:

(أَمَّا لَحمُ ذَبِيحَةِ شُكرِ سَلامَتِهِ فَيُؤكَلُ فِي نَفسِ يَومِ تَقدِيمِ الذَّبِيحَةِ كَقُربَان، لَا يُبقِي مِنهُ شَيئًا إِلَى الصَّبَاحِ) (**لاويّون**، VII، 15).

(وَمَتَى ذَبَحتُم قُربَان شُكرٍ لِلرَّبِّ، فَاذبَحُوهُ لِلرِّضَى عَنكُم، وَكُلُوهُ فِي اليَومِ عَينِهِ، وَلَا تُبقُوا مِنهُ شَيئًا إِلَى الغَدِ، فَأَنَا الرَّبُّ) (**لاويّون**، XXII، 29-30).

- وانظر: ديلمان (أوغست) وكنوبل (أوغست فيلهلم) وستيفنسون (ويلهلم بلاك)، **سفر التكوين: نقد وتفسير**، ادنبره، 1897، المجلّد XII، ص 448.

Dillmann (August) & Knobel (August Wilhelm) & Stevenson (William Black), ***Genesis, Critically and Exegetically Expounded***, Edinburgh: T. & T. Clark, 1897, Vol, XII, p. 448.

(5) - **خروج**، XII، 10؛ **خروج**، XXIII، 18؛ **خروج**، XXXIV، 25؛ **تثنية**، XVI، 4:

(وَلَا تُبقُوا مِنهُ إِلَى الصَّبَاحِ، بَل تُحرِقُون كُلَّ مَا تَبَقَّى مِنهُ إِلَى الصَّبَاحِ بِالنَّارِ) (**خروج**، XII، 10).

(لَا يَبِتْ شَحمُ ذَبَائِحِ عِيدِي إِلَى صَبَاحِ الغَدِ) (**خروج**، XXIII، 18).

(لَا تَترُكْ شَيئًا مِن ذَبِيحَةِ الفِصحِ إِلَى اليَومِ التَّالِي) (**خروج**، XXXIV، 25).

في قرابين آلهة المريلتيين (θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις بالیونانیّة في النصّ)، وهي آلهة جهنميّة، في مدينة «ميونيا» (Myonia) في منطقة «فوكيس» (Phocide)[1]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الوليمة القُرْبانيّة لا يمكن أن تكون إلاّ داخل الحرم[2]. وتهدف هذه الاحتياطات إلى منع بقايا الأضحية، كونها مقدّسة، من الاتّصال بالأشياء الدنيويّة. فمن شأن الدين أنّه يدافع عن حرمة الأشياء المقدّسة في الوقت نفسه الذي يحمي فيه العوامّ من أذاها. وإذا كان يُسمح للمضحّي، رغم دنيويّته، بلمس بقايا القُرْبان وأكلها، فما ذاك إلاّ لكونه أضحى طاهرًا بفعل التكريس، وهو ما يجعله في وضع يمكّنه من فعل ذلك دون خطر. ولكن طهارته لا تستمرّ لفترة طويلة وتتلاشى بمرور الوقت، ولذلك يجب أن تُؤكل البقايا في غضون وقت محدّد. أمّا البقايا التي لا تُؤكل، فكان يجب على الأقلّ إن لم تُحرق، جمعها وحراستها[3]. بل إنّ مخلّفات الحرق التي لا يمكن إتلافها أو استخدامها لا يتمّ طرحها عشوائيًّا، بل يجب وضعها في أماكن خاصّة ويُضرب عليها حظرٌ دينيٌ[4].

(لا يَبِتْ شَيْءٌ مِنْ لَحْمِ حَمَلِ الفِصْحِ المَذْبُوحِ فِي مَسَاءِ اليَوْمِ الأَوَّلِ إِلَى الغَدِ) (**تثنية**، XVI، 4).

(1) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 38، 6. وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 240؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 282، 369. وانظر: **أثينايوس**، **مأدبة العلماء**، م.م.س، **الكتاب VII، ص 276**.

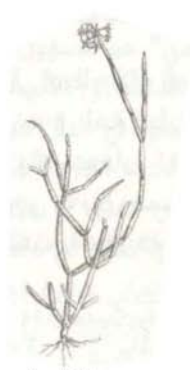
(2) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 27، 1؛ VIII، 38، 6؛ حزقيوس الإسكندراني، **القاموس اليوناني للكتاب المقدّس**، م.م.س (مفردة Έστία θύομεν)؛ باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 38، 24.

(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 32، 9 (عبادة إيزيس في مدينة "تيثوريّا" Tithorea): بقايا الأضحية تظلّ معروضة في المعبد كلّ المدّة الفاصلة بين عيد وآخر؛ وقبل كلّ عيد تتمّ إزالتها ودفنها.

(4) - **لاويّون**، IV، 11: (أَمَّا جِلْدُ الثَّوْرِ وَكُلُّ لَحْمِهِ مَعَ رَأْسِهِ وَأَكَارِعِهِ وَأَمْعَائِهِ وَفَرْثِهِ فَإِنَّهُ يَحْمِلُهَا إِلَى خَارِجِ المُخَيَّمِ إِلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ، حَيْثُ يَطْرَحُ الرَّمَادَ، فَيَحْرِقُهَا كُلَّهَا عَلَى حَطَبٍ مُشْتَعِلٍ فَوْقَ مَكَانِ الْقَاءِ الرَّمَادِ).

- وقد كان يتمّ تغطية دماء الطيور التي ذُبحت في المعبد بالتراب.

- في أولمبيا، كان توجد كومة من الرماد أمام المذبح: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، X، 13، 8؛ فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 556؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 15.



نبتة الشوما

إنّ دراسة القُربان الحيواني الهندوسي، التي توقّفنا عن وصفها، تُقدّم مجموعة نادرًا ما تتحقّق من جميع هذه الممارسات ومن تلك التي تتعلّق بالهَذي إلى الآلهة، وتلك التي تهدف إلى تحقيق التواصل مع المضحّين.

فإثر خنق الضحيّة مباشرة، يُضمن نقاؤها الأضحوي من خلال القيام بطقس خاصّ يتمثّل في قيام كاهن بقيادة زوجة المضحّي الحاضر في الحفل نحو جثّة الضحيّة[1]، ومن خلال عمليّات غسل مختلفة، تقوم المرأة بـ"سقاية" كلّ فتحات الدابّة بمياه التطهّر[2]. وما أن تفعل ذلك، حتى يبدأ تقطيع الجثّة. ومن الطعنة الأولى، ينسكب الدّم الذي يُفسح له المجال للتدفّق بوصفه

(1) - تحضر زوجة للضحّي جميع القرابين الهندوسيّة الكبرى وتجلس في مكان مخصّص لها، وتكون موضوع بعض الطقوس كي تتلقّى رائحة القُربان التي تضمن لها الخصوبة. **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI ، 6، 1 وما بعدها؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، III، 18، 1، 12.

(2) - إنها تسقي جميع أنفاس الـ«سارفان برانان» (*sarvân prânân*) (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII ، 18، 6) بينما يرش الكاهن جميع أطراف الضحيّة بماء كثير (**تايترِيا سمبيتا**، 1، 3، 9. وانظر: 6 ، 3 ، 9، 1. وانظر: **شفالايانا شروتا سوترا**، VII ،14 ؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 2، ^، 7)، إذ لا بدّ من إعادة بناء «النازيك» (*nâsike*)، حسب تايترِيا سمبيتا. وللحفل عدّة معانٍ. وقد بالغت التايترِيا في الجانب الاسترضائي: فالموت «ألم»، وهو اللهب الذي يحترق مع الأنفاس، ويجب تهدئتها. ولذلك تُسقى الأنفاس ماءً يحمل معه الألم والأنفاس نحو الأرض (انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 2، 8، 16). ومن أجل ذلك خصّصت التايترِيا لكلّ فتحة من فتحات الضحيّة تعويذة تأمرها: «اشربي» وليس «تطهّري» كما في الفاجابيا، وهو تعبير يتوافق مع اسم الطقس ذاته. أمّا شروحات الفاجبيا، فتصرّ على الجانب التطهيري للطقس؛ فتأمر الضحيّة بأن تتطهّر: فالضحيّة حياة، بل هي «يامرتا» (*Yamrta*) (طعام الآلهة الخالد، الخلود)، ونحن نقتل الدابّة حين نخنقها ونهدّئها، لولا أنّ المياه هي أنفاس الحياة (تحتوي على المبادئ الحيويّة)، وهي التي تمكّننا من خلال غسل الدابّة من إعادة الأنفاس إليها، فتعود الضحيّة مرّة أخرى إلى الحياة وتغدو طعامًا خالدًا للبشر الفانين (**شاتاباثا براهمانا**، نفس السابق).

النصيب المخصّص لشياطين الشرّ: «أنت نصيب الراكسا (raksas)»[1].

ثمّ يأتي الحفل الذي يهدف إلى إعطاء الإله الجزء الأساسي من الضحيّة: إنّه «الفابا» (Vapa) أو «الصّفاق» في لغة الطبّ[2]. ويتمّ إزالته بسرعة مع أخذ جميع أنواع الاحتياطات والاستغفار، ثمّ يُحمل على نحو احتفالي وكأنّه هو الضحيّة، ويكون المضحّي ما يزال ممسكًا بالكاهن الذي يحمله[3]. وبعدها، يتمّ طهيه على النار المقدّسة بطريقة تجعل الدهون تسيل عليها

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 18، 14 (التعاويذ)؛ وانظر طقسًا أكثر دقّة في: **تايتريّا سمبيتا**، 1، 3، 9، 2؛ وكذلك: نفس المرجع، 6، 3، 9، 2؛ وراجع: **كاتيايانا شروتا سوترا**، 6، 6، 11).
لكن نصوص مدرسة الريغ فيدا (آذرغونيغادا adhrgunigada في: **شفالايانا شروتا سوترا**، III، 3، 1؛ **آيتاريا براهمانا**، 6، 7، 1، 10) تتحدّث ببساطة عن رشّ الدماء للشياطين، حتى يبتعدوا.
والنقاش القائم حول هذا الموضوع مثير للاهتمام: فمن الجليّ أنّ الشياطين، مثلها مثل الآلهة، تحضر القرابين؛ إذ هي تحتاج أيضًا نصيبها منها، فهو حقّها؛ فإذا لم تعط منها من أجل إبعادها (ما يُسمّى نير-آفا-دا nir-ava-dâ، راجع: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 218؛ وانظر: **تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 9، 2)، فقد «تتلبّس» بالمضحّي وعائلته.
- كما تُعطى أجزاء أخرى من الضحيّة إلى الشياطين، وهي: قطرات الدم التي ستتقاطر أثناء طهي القلب (**كاتيايانا شروتا سوترا**، 6، 7، 13)، إضافة إلى الأحشاء والفضلات، وأعواد القشّ التي يُراق عليها الدّم. (**أباستامبا شروتا سوترا** لا تُعطي هذه التفاصيل؛ انظر: شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 137)، ويتمّ دفن جميعها في «**حفرة الفضلات**»، خارج المذبح (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 16، 1؛ وانظر: **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، III، 3، 1).
ونجد في: **آيتاريّا براهمانا**، 6، 6، 16، تفسيرًا آخر لهذا الدفن.
- وتسكت النصوص عادة بشأن هذه الأجزاء المقدّمة إلى الشياطين. بل إنّه قد يبدو استدعاء أعداء الآلهة إلى مشاركة القُربان طقسًا منافيًا للدين (**آيتاريّا براهمانا**، 6، 7، 2).
- لكن الطقوس واضحة: بشكل عامّ يتمّ إلقاء جميع فواضل القُربان غير الصالحة للاستعمال (على سبيل المثال نخالة الحبوب المطحونة لصنع الفطير)، والتخلّص منها.
- ويمكن مقارنة هذه الوقائع بممارسة القرابين اليونانيّة في «γαμηλία» [باليونانيّة في النصّ الأصلي، وتعني المراحيض]، حيث تُلقى مرارة الضحيّة (فلوطرخس، رسالة في مفاهيم الزواج، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1844، ج II، ص 27)، وبتعاليم الكتاب المقدّس حول دفن دماء طيور التطهّر.
- ولنلاحظ أنّ طقوس قرابين الهند تُثبت، على عكس الأفكار الشائعة، أنّ التضحية الدمويّة لم تكن تعتمد بالضرورة مبدأ إراقة الدم.
(2) - الجزء العلوي من الصّفاق، عضلي ودهني، «أكثرها ريًّا، لك أنت، من وسط الدهون أزلناها، ونحن نقدّمها إليك». ريغ فيدا، III، 21، 5. إنّه الجزء المركزي من الدابّة؛ مبدأ حياتها الفرديّة، إنّه "آتمان" (âtman) الدابّة (**تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 9، 5) كما أنّ «**الدّم هو الحياة**» عند الساميّين.
إنّه المبدأ القُرباني للضحيّة (المدهاس medhas)، انظر: **تايتريا سمبيتا**، 3، 1، 5، 2؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 2، 28؛ وانظر: **آيتاريّا براهمانا**، 7، 3، 6، أسطورة شعائريّة غريبة.
(3) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 19، 3 وما يليها. في المقدّمة كاهن يحمل مشعلاً مضاءً في يده، ثمّ الكاهن الذي يحمل القطعة بمساعدة سفّودين (لأنّه لا يجب أن يلمسها مباشرة)، ثم المضحّي الذي يمسك الكاهن على النحو الوارد أعلاه (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 19، 6، 7 في التعليق). ودواعي الطقس هي نفسها المذكورة أعلاه (انظر الهامش 181؛ **تايتريا سمبيتا**، 6، 3، 9، 3 و4).

قطرة قطرة، وهذا ما يُعرف بسقوط الدهن «على جلد النار»[1]، أي على جلد "آغني". وبما أنّ "آغني" هو المسؤول عن نقل التقدمات إلى الآلهة، فهذا هو النصيب الأوّل المسند إلى الآلهة[2]. فإذا ما تمّ طهي "الفابا" وتقطيعها، فإنّها تُلقى حينها في النار[3] وسط ارتفاع الأصوات بالتهليل والتبجيل وبعد القيام بالأدعية اللازمة. إنّه نصيب آخر يُهدى إلى الآلهة يُعامل هو أيضًا وكأنّه قُرْبان كامل[4]، فيتمّ الاعتذار لـ"الفابا" كما سبق الاعتذار للضحيّة لحظة قتلها. فإذا تمّ ذلك، يُلتفت مجدّدًا إلى الضحيّة، فيتمّ سلخها وتقطيعها إلى ثماني عشرة قطعة[5] تُوضع في قدر لكي تُطبخ معًا. ويكون الدهن، والمرق، والرغوة[6] التي تطفو[7] على سطح القدر الذي يتمّ فيه هذا الطهي، من نصيب الإله أو زوج الآلهة المخصّص لهما القُرْبان،

---

(1) - **ريغ فيدا**، III، 21، 5.

(2) - الطقس بأكمله قديم جدًّا، لأنّ أحد الكهنة يقرأ نشيد **الريغ فيدا**، II، 75، 1، ثمّ النشيد III ، 21 بتمامه، **تايترّيا براهمانا**، III، 6، 7، 1 وما بعده.

- وانظر: **تايترّيا سمهيتا**، 6، 4، 3، 5. وراجع: **آيتاريّا براهمانا**، 7، 2، 5 وما بعدها. وانظر: لودفيغ، **ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة المقدّسة**، م.م.س، IV، ص 303.

- ويرى برغانه أنّ هذا النشيد حديث (**بحث حول تاريخ الطقوس الفيديّة. الشكل العروضي لتراتيل الريغ فيدا**، باريس، 1889، ص 18) لأنّه يتكوّن من آيات من أوزان شعريّة مختلفة، أي من سلسلة من الصيغ المنفصلة تمامًا عن بعضها البعض (انظر: أولدنبرغ، "الأناشيد الفيديّة"، في: **كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، XLVI، ص 283). وهذه الحقيقة لا جدال فيها؛ فالصيغ من مصادر مختلفة، وقد تمّ تصحيحها في وقت متأخّر. ولكنّ الصيغ موجودة بالتأكيد قبل وجود النشيد، بحيث إذا كان النشيد غير موحّد الكتابة، فإنّه لا يخلو من وحدة الموضوع، إضافة إلى أنّ الطريقة الطبيعيّة التي تشكّل بها تدلّ على ارتباطه بأحد أقدم الطقوس.

- ويصف النشيد جميع تفاصيل العمليّة بدقّة كبيرة (انظر: **تايترّيا سمهيتا**، 6، 3، 9، 3؛ **شاتاباتا براهمانا**، 3، 8، 2، 11). وقد أوجد البراهمة لهذا الطقس القُرْباني المهمّ جدًّا، معنى طبيعي النزعة.
Bergaigne (Abel), Recherches sur l'histoire de la liturgie védique. La forme métrique des hymnes du Rig-Véda, Paris : Imprimerie Nationale, 1889, p.18.

(3) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 22، 2.

(4) - كلّهم يغتسلون. **أباستامبا شروتا سوترا**، 6 ،22 ،VII ، **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، ١، ٢٩ ، **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، III، 5، 1 و2.

والتعاويذ هي: **تايترّيا سمهيتا**، 4، 1، 5، 1 ، ريغ فيدا، X، 9، 1-3. ونجد النصّ نفسه في فيدا الصيغ، VI، 16 كما في الأثارافافيدا، VI، 89. والتعويذة الأخيرة تُعبّر عن التخلّص من المرض، والخطيئة، والموت، واللعنة، الإلهيّة والبشريّة.

- أضف إلى ذلك أنّ قُرْبان الفابا هو الذي يطبع، في الحالة التي يكون فيها هدف التضحية هو افتداء إنسان، لحظة الفداء الحاسمة.

(5) - انظر: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، رقم 98، ص 126 وما بعدها.

(6) - المصدر السابق نفسه، ص 141، رقم 1. وانظر: لودفيغ، **ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة المقدّسة**، م.م.س، IV، ص 361؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 25، 7 وما بعدها؛ **شاتاباتا براهمانا**، 3، 8، 3، 10؛

(7) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 25، 8.

ولذلك يُلقى جميعها في النار. وهنا، فإنّ ما تُدمّره هو الضحيّة بأكملها مرّة أخرى[1]، أي أنّه يتمّ التخلّص تمامًا من الدابّة. وأخيًرا، ومن بين الثمانية عشر قطعة التي استُخدمت في صنع هذا المرق، يتمّ استصفاء عدد منها تُقدّم هديّة إلى بعض الآلهة الأخرى أو بعض الشخصيّات الأسطوريّة[2].

ولكن سبعة من هذه الأجزاء تخدم غرضًا آخر مختلف كلّ الاختلاف[3]، إذ ستُنقَلُ من خلالها قداسة الضحيّة إلى المضحّي[4]، وهي ما يُشكّل ما يسمّى «الإيدا» (Idâ)؛ وهو نفس اسم الإلهة التي تجسّد الماشية وتوزّع الثروة والخصوبة[5]. فالكلمة نفسها تُشير إلى الإلهة وإلى نصيب المضحّي من القُربان[6]، وذلك لأنّ الإلهة تحضر خلال الحفل لكي تتجسّد في القُربان. وإليكم كيف يحدث هذا التجسّد: يتمّ وضع "الإيدا" بين يدي كاهن بعد دهنها بالزّيت[7]، ويتولى بقيّة الكهنة الإحاطة به بمعيّة المضحّي ويشرعون

(1) - **تايتريّا سمبيتا**، 6، 3، 11، 1. أثناء التضحية، تُقرأ التعويذات: **ريغ فيدا**، VI، 60، 13؛ 1، 109، 7 و 6 ، **تايتريّا براهمانا**، 6، 3، 11، 1 وما بعدها، وهي صيغ تمجيد للآلهة ووصف قبولها التقدمة واستهلاكها بمجرّد وصولها إليهم.

(2) - إلى «آغني»، الذي يُكمل الطقوس (انظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، IX، ص 218). وراجع: وانظر: هيلبرندت، **القُرْبان الهندي القديم**، م.م.س، ص 118.

- وبالنسبة إلى الكائنات الأخرى التي يتمّ تخصيص أجزاء لها (من الأمعاء الغليظة) في تقدمة تكميليّة (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 26، 8)، انظر: شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، رقم 104. لكن التعاويذ المتلوّة والإجابات غير متناغمة بالشكل المناسب.

(3) - يمكن إضافة أخرى، دون عظام. انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 24، 1.

(4) - حول «الإيدا»، انظر بصفة خاصّة: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 289 وما بعدها، والمقاطع المذكورة في الثبت.

(5) - انظر: برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 323، ص 325؛ ج II، ص 92، ص 94. وانظر: ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 103 وما بعدها.

(6) - ولحظة التضحية هذه مهمّة إلى درجة قيام الشاتاباتا براهمانا بربطها بأسطورة الطوفان الشهيرة التي أصبحت كلاسيكيّة (**شاتاباتا براهمانا**، 1، 8، 12 بأجمعها). انظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، 1، ص 8 وما بعدها.

لكن البراهمة الآخرين، لا يملكون من هذه الأسطورة سوى خاتمتها، وهي مجرّد عنصر من الإيمان البراهماني. فوفقًا لهم، فإنّ "مانو" (Manu)، الإنسان الأوّل والمضحّي الأوّل، باختراعه طقس "الإيدا"، وبالتالي خلقه الإلهة "إيدا" (زوجته، أو ابنته حسب النصوص)، اكتسب ذرّية وماشية (انظر: **تايتريّا سمبيتا**، 1، 7، 1 و 2 و 6، و7؛ **تايتريّا براهمانا**، 3، 7، 5، 6). وفي جميع الأحوال، فهي ومقابلها المادّي يُمثّلان الماشية، وهما قوّة الماشية: « idâ vai paçavo » ("الإيدا" هي الماشية).

- موير (جون)، **النصوص السنسكريتيّة الأصليّة حول أصل أهل الهند وتاريخهم، ودينهم ومؤسّساتهم**، لندن، 1868، ص 182، ص 196 وما بعدها.

Muir (John), Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, London: Trübner, 1868, I, p. 182, p. 196 sqq.

(7) - انظر: هيلبرندت، **القُرْبان الهندي القديم**، م.م.س، ص 124؛ شواب، **القُرْبان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 148.

في لمسه بأيديهم[1]، وحينها يتمّ استدعاء الإلهة[2]. إنّها دعوة بالمعنى الحرفي والتقني للكلمة، أي (vocare in) [باللاتينيّة في النصّ الأصلي، وتعني الدعوة-م]. فالإلهة ليست مدعوّة لحضور التقدمة والمشاركة فيها فحسب، بل هي مدعوّة أيضًا للحلول فيها، وبهذا نكون أمام استحالة (transsubstantiation) حقيقيّة. وحين تتمّ دعوة الإلهة، فهي تأتي ومعها كلّ أنواع القوى الأسطوريّة، من قوى الشمس والريح والجوّ والسماء والأرض والماشية، وهلّم جرًّا. وهكذا، كما يقول النصّ، يُستنفذ كلّ ما هو طيّب في «الإيدا» (النصيب من القُرْبَان) وفي العالم[3]. ثمّ يقوم الكاهن الذي يمسك "الإيدا" في يديه بأكل نصيبه منها[4]، ويليه المضحّي الذي يفعل الشيء نفسه[5]، فيما يظلّ الجميع جالسًا في صمت إلى حين يمضمض المضحّي فمه بالماء[6]. وحينها[7]، يتمّ توزيع الأنصباء على الكهنة الذين يمثّل كلّ واحد منهم أحد الآلهة[8].

---

(1) - هيلبرندت، **القُرْبَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 125.

(2) - يسمى الحفل «إيداهفايانا» (idâhvayana) أو "إيدوباهفانا" (idopahvâna)، وهو المصطلح الذي يتوافق بالضبط مع استدعاء الروح القُدُس في القدّاس المسيحي. والنصّ هو: **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، I، 7، 7، وتوجد ترجمة له في: هيلبرندت، **القُرْبَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 125-126؛ أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 290 وما بعدها. والنصوص في **تايتريّا براهمانا**، 3، 5، 8، 1؛ 3، 5، 13، 1 وما بعدها؛ **شانخايانا غريهيا سوترا**، I، 10، 1 مختلفة قليلًا.

- ويتكوّن هذا الابتهال أساسًا من سلسلة من المناشدات الموجّهة إلى الإلهة التي يُفترض أن تُحضر معها جميع القوى المذكورة، ومن ناحية أخرى، دعوة الكهنة والمضحي ليأخذوا نصيبهم من تلك القوى المتجمّعة. يقول المضحّي، أثناء لحظة استراحة (**أباستامبا شروتا سوترا**، IV، 10، 6؛ **تايتريّا سمهيتا**، 1، 7، 1، 2): «**فلتكن هذه التقدمة (من خليط اللبن) قوّتي**».

(3) - **تايتريّا براهمانا**، 3، 5، 8؛ 3، 5، 13.

(4) - «الأفانتريدا» (avântaredâ)، أي "الإيدا" الإضافيّة التي يحملها في يده الأخرى (انظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، IX، ص 213)، ويقول (**آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، I، 7، 8، وانظر: **تايتريّا سمهيتا**، 2، 6، 8، 1، 2): «**أيّتها الإيدا، تقبّلي نصيبنا، اجعلي أبقارنا تنمو، وكثّري خيولنا. أنت مالكة زهرة الثروة، أطعمينا منها، أعطينا منها**».

(5) - يقول المضحّي: « **أيّتها الإيدا، تقبّلي نصيبنا، إلخ... اجعلينا نأكل منك بأجسادنا وأرواحنا (الشرح في تايتريّا براهمانا)،كلّنا مع جميع ناسنا**» (**تايتريّا براهمانا**، 3، 7، 5، 6).

(6) - **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، I، 8، 2.

(7) - تصف إحدى المدارس طقس تقدمة للأرواح (**كاتيايانا شروتا سوترا**، III، 4، 16 و17). ورغم قدم هذا الطقس (**فيدا الصيغ**، II، 31)، إلاّ أنّه طقس مدرسي فحسب.

(8) - انظر التعاويذ في: هيلبرندت، **القُرْبَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 126 وما بعدها؛ وبهذا يُفترض أن يكون فم «الآغني دهرا» (agnidhra) (كاهن النار) هو فم "آغني" نفسه. وبالتّالي، فإنّ أنصباء الكهنوت هي أنصباء إلهيّة.

- ولا تتعلّق المسألة هنا، كما رأى السيّد أولدنبرغ، بوليمة جماعيّة، أي بقُرْبَان جماعي، أيًّا كان المظهر. ففي "الإيدا"، يكتسب "**نصيب المضحّي**" خاصيّة «طيّبة» (أولدنبرغ)؛ فهو يُعطي المضحّي قوّة، إذ «**يضع فيه الماشية**» كما تقول النصوص: « *paçûn yajamâne dadhâti* » (لاحظ استخدام صيغة اسم المكان). انظر: **تايتريّا سمهيتا**، 2، 6، 7، 3؛ **آيتاريّا براهمانا**، 2، 30، 1؛ 6،

وبعد أن ميّزنا في مختلف الطقوس التي تمّت مقارنتها للتوّ، بين طقوس الهَدْي إلى الآلهة وطقوس الاستخدام من قبل البشر، من المهمّ أن نلاحظ تماثلهما. فكلاهما يتشكّل من الممارسات نفسها، ويتضمّن الأعمال نفسها. فنحن نجد في كليهما رشّ الدم؛ كما نجد بسط الجلد، سواء على المذبح أو على تمثال المعبود هنا، أو على المضحّي أو أواني القُربان هناك؛ ونجد الوليمة الجماعيّة، إمّا الخياليّة الأسطوريّة بالنسبة إلى الآلهة، أو الحقيقيّة بالنسبة إلى البشر. ففي العمق، فإنّ هذه العمليّات، على اختلافها، متطابقة إلى حدّ كبير. ذلك أنّها تتعلّق بجعل الضحيّة بعد ذبحها في تماسّ إمّا مع العالم المقدّس، أو مع الأشخاص أو الأشياء التي تستفيد من التضحية. ومن الواضح أنّ الرشّ، واللّمس، ونشر الجلد ليست سوى طرق مختلفة لتواصل تجعله الوليمة الجماعيّة في أعلى درجات الحميميّة؛ لأنها لا تُنتج مجرّد تقارب خارجي، بل تنتجُ امتزاجًا بين جوهرين يمتصّ كلّ منهما الآخر إلى درجة استحالة التمييز بينهما. وإذا ما كان هذان الطقسان متشابهين إلى هذا الحدّ، فما ذاك إلاّ لوجود تماثل في موضوعهما. ففي كلتا الحالتين، ينبغي تمرير القوّة الدينيّة التي راكمتها التكريسات المتتالية في الكائن الذي تمّت التضحية به، من ناحية أولى إلى المجال الديني؛ ومن ناحية ثانية إلى المجال الدنيوي الذي ينتمي إليه المضحّي. وبهذا، يُسهم كلا النظامين، كلّ بطريقته الخاصّة، في إرساء تلك الاستمراريّة التي تبدو لنا، بعد هذا التحليل، إحدى أبرز خصائص القُربان. فالضحيّة هي الوسيط الذي يتمّ من خلاله خلق التواصل، وبفضله تتّحد جميع الكائنات التي تجتمع في القُربان، وتمتزج جميع القوى التي تشارك فيه.

بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك؛ إذ هو لا يتعلّق بوجود تشابه فحسب، بل يتجاوزه إلى تضامن وثيق بين هذين النوعين من ممارسات الهَدْي. فالأولى هي شرط الثانية. ولكي يمكن للبشر الاستفادة من الضحيّة، يجب أن تكون الآلهة قد تلقّت حصّتها منها. فهي مشحونة بالفعل بالقداسة إلى حدّ أنّ الشخص الدنيوي، على الرغم من التكريسات المسبقة التي رفعته، إلى حدّ ما، فوق طبيعته الدنيويّة والطبيعيّة، لا يمكنه لمسها دون خطر. لذلك يجب التقليل من حدّة شحنتها الدينيّة، والتي تجعلها غير صالحة

10، 11؛ **شاتاباتا براهمانا**، 1، 8، 1، 12، إلخ.

- و«الإيدا» جزء من طقوس القرابين الهندوسيّة الجليلة.

- ولنضف أنّ بقايا الضحيّة هي، إلى حدّ ما، مدنّسة: يمكن للبراهمة وللمضحّي أن يأخذوها إلى بيوتهم. (شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 149). ونحن لا نعرف قاعدة تحدّد مواعيد لاستهلاك بقايا الأضاحي، لكن توجد مواعيد لاستهلاك جميع الأطعمة بشكل عامّ.

للاستخدام من قبل البشر، وهو ما تحققه بالفعل عمليّة الذبح جزئيًّا. فالشحنة الدينيّة إنّما تتركّز بشكل بارز في النفس، وبمجرّد أن تختفي النفس، تغدو الضحيّة أقلّ خطرًا، ويمكن حينها التعامل معها بأقلّ ما يمكن من الاحتياطات. بل إنّ هناك قرابين تختفي فيها جميع الأخطار منذ لحظة الذبح؛ وهي تلك التي يُستخدم فيها الحيوان بأكمله من قبل المضحّي، دون أن يُخصّص أيّ جزء منها إلى الآلهة. ولكن في حالات أخرى، لا تكون هذه العمليّة الأولى كافية لاستفراغ الشحنة الدينيّة من الضحيّة بالقدر الكافي. ولذلك، من الضروري إعادة الكرّة مرّة أخرى من أجل إبعاد ما تبقّى من خطر داخل الضحيّة نحو مناطق مقدّسة؛ أي ينبغي كما تقول الطقوس الهندوسيّة، تقديم قُربان جديد[1]. وهذا هو الغرض من طقوس تخصيص أنصباء للآلهة.

وعليه، يمكن تلخيص الطقوس العديدة التي تمارس على الضحيّة، في أساسيّاتها في مخطّط بسيط. يبدأ الأمر بتكريس الضحيّة؛ ثمّ التخلّص من القوى التي أثارها هذا التكريس وركّزها في الضحيّة، وذلك بدفع بعضها نحو كائنات العالم المقدّس، والبعض الآخر إلى كائنات العالم الدنيوي. وبالتالي، فإنّه يمكننا تمثيل سلسلة الحالات التي تمرّ من خلالها بمنحنى: فهي ترتفع إلى أقصى درجات الانفعال الديني، وتظلّ كذلك للحظة، ثمّ تنحدر بعدها تدريجيًّا. وسنرى أنّ المضحّي يمرّ هو أيضاً بمراحل مماثلة[2].

---

(1) - انظر السابق.

(2) - قد يستغرب البعض عدم إشارتنا في هذه الخطاطة إلى الحالات التي تكون فيها الضحيّة شيئًا آخر غير الحيوان. ولعلّه من حقّنا ذلك نسبيًّا. فقد رأينا بالفعل كيف أعلنت الطقوس معادلة نوعين من الأشياء (انظر أعلاه). على سبيل المثال، في مجمل القرابين الزراعيّة، فإنّ هويّتها الأساسيّة تجعل تعويض بعضها بأخرى ممكنًا (انظر ما سبق). ولكن يُوجد ما هو أهمّ من ذلك، وهو إمكانيّة إقامة تماثلات حقيقيّة بين الأضاحي والقرابين التضحويّة. فإعداد الكعك، وكيفيّة دهنه بالزيت أو الزبدة، إلخ، جميع ذلك يتوافق مع إعداد الضحيّة. بل إنّ إنشاء الشيء المقدّس خلال الحفل يكون أكثر وضوحًا في حالة ذبيحة القُربان أكثر من أيّ حالة أخرى، لأنّه غالبًا ما يتمّ بأكمله في المذبح ذاته (انظر بالنسبة إلى الهند: هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 28-41) وخاصّةً في حالة وجود تماثيل تُقرّب إليها القرابين.

- بخصوص الهند، انظر: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، § 64، ص 116؛ § 48.؛ وانظر: فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، II، ص 338 (مفردة Naksatra)؛ ومعلومات متفرّقة في: **شانخايانا غريهيا سوترا**، IV، 19).

- وبالنّسبة لليونان، انظر أعلاه، وانظر: ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، ص 90 وما بعدها؛ فيستوس، **في معاني الألفاظ**، م.م.س، ص 129؛ وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 84، ص 139 وما بعدها؛ لوبيك، **أغلاوفاموس**، م.م.س، ص 119 وما بعدها.

- ثم إنّ للتّدمير طابع التكريس النهائي نفسه الذي نجده في قتل الضحيّة الحيوانيّة. فنحن نضع دومًا، على الأقلّ روح الذبيحة، خارج العالم الواقعي. لكن يوجد اختلاف وحيد بحكم طبيعة

- الخروج

لقد حدثت الآثار المفيدة للقُربان؛ لكن الأمر لم ينتهِ بعد. فمجموعة الأشخاص والأشياء التي تشكّلت بالمناسبة حول الضحيّة لم تعد ضروريّة؛ وقد آن لها أن تتلاشى ببطء وهدوء، وكما أنّ الطقوس هي التي أوجبتها، فإنّ الطقوس وحدها هي التي يمكنها أن تُزيل العناصر التي تتكوّن منها. وبما أنّ الروابط التي وحّدت الضحيّة مع الكهنة والمضحّي لم تنكسر بالذّبح؛ وبما أنّ جميع الذين شاركوا في القُربان اكتسبوا طابعًا مقدّسًا عَزَلهم عن العالم الدنيوي؛ فمن الضروري تيسير خروجهم من الدائرة السحريّة التي ما تزال مقفلة وتمكينهم من العودة إلى العالم الدنيوي. كما ينبغي علاوة على ذلك، محو الأخطاء التي قد تكون ارتُكبت خلال الاحتفالات قبل استئناف الحياة العاديّة. والطقوس التي يتمّ بها هذا الخروج من القُربان هي بالضبط مثيلة تلك التي لاحظناها عند الدخول فيه[1].

وفي القُربان الحيواني الهندوسي، كما في جميع قرابين الطقوس نفسها، فإنّ هذه المرحلة الأخيرة من القُربان محدّدة بوضوح. فتتمّ التضحية بما تبقّى من الزبدة والدهون المتناثرة على العشب[2]؛ ثمّ يُحرق عدد من الأواني

الأشياء: إذ تتزامن في معظم الحالات، لحظة التقديم ولحظة التكريس، دون أن تكون الضحيّة مكتسبة طابع شيء ينبغي القضاء عليه. في الواقع، فإنّه يتمّ تدمير القُربان لحظة وضعه فوق المذبح، ودفنه في الأرض، أو تبخّره أو احتراقه في النار؛ فيحترق الفطير وتحترق حفنة الدقيق ويتصاعدان دخانًا. فالتضحية وتقديم القُربان إلى الإله يتمّان في لحظة طقوسيّة واحدة. ولكن ليس هناك شكّ في طبيعة التدمير: وبالتالي فإنّ مجرّد وضع الحطب يُعتبر في بعض الطقوس الهندوسيّة، قُربَانا في حدّ ذاته (نشير إلى "الصامدهيني" (*sâmidhenî*)، انظر: هيلبرندت، **القُربَان الهندي القديم**، م.م.س، ص 74 وما بعدها).

- كما يكون توزيع الأجزاء بحسب مقتضى الأحوال، مماثلًا للقُربَان الحيواني: فنجد في حالة قُربَان اكتمال القمر وولادة الهلال، أنصباء مخصّصة للآلهة، أي «الإيدا»، إلخ.

- وأخيرًا، دعونا نذكّر بأنّ أهمّ القرابين الهندوسيّة على الإطلاق، ولعلّها الحالة الأكثر استثنائيّة من بينها والتي تتعرّض فيه الضحيّة لجميع المعاملة الممكنة، هو قُربَان السوما، وأنّه على غرار القُربَان المسيحي، مكوّن من قُربَان نباتي.

(1) - ليس هناك ما هو أكثر قابليّة للتفسير؛ لأنّ الأمر يتعلّق بنفس الأشخاص والأشياء، ومن ناحية أخرى، وبحكم القوانين المعروفة التي تنظّم الأشياء الدينيّة، فإنّ العمليّات التطهيريّة نفسها هي التي تمنح الطابع المقدّس أو تنزعه.

(2) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 26، 12؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 9، 11؛ **تايتريّا سمهيتا**، 1، 3، 11، 1؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 8، 5، 5 بالنسبة إلى التعويذة (كاتيايانا شروتا سوترا تستخدمها بشكل أفضل). ويتمّ تقديم سلسلة من القرابين الصغيرة (انظر: شواب، **القُربَان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، رقم 3) التي تعتبر صيغها عن اختتام الشعيرة.

بإلقائها في النار القُربانية[1]، كما يُحرق عشب القُربان[2] وعصا القائم بالتلاوة والألواح الصغيرة المحيطة بالفيدي[3]. كما تتمّ إراقة مياه التطهير التي لم تُستخدم، ثمّ توجيه الشكر إلى العمود[4] وسكب الزيت عليه. وقد يحدث أحيانًا أخذ العمود إلى المنزل، لأنّه من المفترض أنّه يمحو أخطاء الطقوس، كما يمكن أن يُحرق على غرار حرق العشب[5]. ثمّ يتمّ حرق جميع بقايا التقدمات، وتُنظّف الأواني وتُؤخذ بعيدًا بعد غسلها[6]، باستثناء السفّود الذي استُخدم في شيّ القلب، إذ يتمّ دفنه؛ وهذه حالة خاصّة من الطقوس التي تُوجب إخفاء أداة الجريمة أو الأداة المسبّبة للألم[7].

وهاكم الآن ما يحدث للنّاس. يتجمّع الكهنة والمضحّي وزوجته ويتطهّرون بغسل أيديهم[8]. ولهذا الطقس هدف مزدوج: فهو أوّلاً يُطهّر المرء من الأخطاء التي قد يكون ارتكبها في تقديم القُربان، ثمّ تلك التي يهدف القُربان نفسه إلى محوها؛ أي أنّه يتمّ في الواقع التحلّل من حالة التديّن القُرباني، وهذا ما يُعبّر عنه طقس التحلّل من النذر[9]: «يا أغني، لقد نذرتُ نذري، ووفّيتُ به، وها أنا أعود إنسانًا... وها أنذا أنزل من عالم الآلهة إلى عالم البشر»[10].

ولعلّ الإشارة إلى شكل مبالغ فيه من نفس الطقوس قد يجعل المعنى أكثر وضوحًا، ونقصد طقس «اغتسال التحلّل»[11]. ففي هذا الطقس الذي

---

(1) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 27، 4؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 9، 12 (والعجيب أنّ **الأباستامبا** تقتبس التعويذة من **فيدا الصيغ**، VI، 21).

(2) - هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 145-147؛ شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 156-159.

وخلال هذه الشعيرة يحدث تكثيف غريب لمختلف لحظات القُربان (**تايتريا براهمانا**، 3، 6، 15 كاملة) وللفوائد التي يتوقّعها المضحّي؛ ولسوف يذوق ما أذاقه للآلهة (انظر: **آشفالايانا شروتا سوترا**، I، 9، 1).

(3) - هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 147-149.

(4) - مع شكره على إبلاغ التقدمة إلى الآلهة: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 28، 2؛ **تايتريا براهمانا**، 2، 4، 7، 11. وانظر: **تايتريا سمبيتا**، 3، 5، 5، 4.

(5) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 13، 4؛ **آيتاريا براهمانا**، 5، 3، 6.

(6) - شواب، **القُربان الحيواني الهندي القديم**، م.م.س، ص 107؛ هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 140-141.

(7) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 26، 15؛ **شاتاباتا براهمانا**، 3، 8، 5، 8؛ **تايتريا سمبيتا**، 6، 4، 1، 8؛ **فيدا الصيغ**، VI، 22؛ **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 22، 16.

(8) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 28، 16 وما بعدها. **تايتريا سمبيتا**، 1، 4، 45، 3.

(9) - هيلبرندت، **القُربان الهندي القديم**، م.م.س، ص 174. وانظر: ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 66.

(10) - انظر: **شاتاباتا براهمانا**، 1، 1، 1، 4-7.

(11) - فيبر، **دراسات هنديّة**، م.م.س، X، ص 393 (مفردة Avabhria)؛ أولدنبرغ، ديانة الفيدا،

ينتهي به قُربّان الشوما، والذي هو عكس الديكشا، يقوم المضحّي بعد التخلّص من الأدوات، بالاغتسال في بركة صغيرة ذات ماءٍ جارٍ[1]، كما يتمّ تغطيس جميع بقايا القُربّان وجميع فروع نبتة السوما المعتصرة[2] في مياهها. وحينها، يقوم المضحّي بحلّ الحزام القُربّاني الذي كان يرتديه خلال الديكشا؛ ويفعل نفس الشيء للرباط الذي يشدّ بعض ثياب المرأة، وللعمامة وجلد الظبي الأسود، ولردائي القُربّان، ويجري تغطيس كلّ ذلك في الماء. ثمّ يغطس هو وزوجته في الماء حتى العُنُق، ويستحمّان وهما يصلّيان، حيث يغسل كلّ منهما ظهر الآخر أوّلًا، ثمّ أطرافه[3]. فإن فعلا ذلك، خرجا من البركة وارتديا أثوابًا جديدة[4]. لقد ذهب كلّ شيء في الماء ومع الماء، وامّحى كلّ خطر؛ وغُفرت الأخطاء الطقسيّة التي قد تكون حدثت، وكذلك الجريمة التي ارتكبت بقتل الإله "سوما". وإذا كان هذا الطقس أكثر تعقيدًا من ذاك الذي تحدّثنا عنه في البداية، فهو مماثل له من حيث الطبيعة: فالوقائع والنظريّة تُسنِد إليه نفس الوظيفة.

ولئن كانت النصوص التوراتيّة للأسف أقلّ اكتمالًا وأقلّ وضوحًا؛ إلاّ أنّها لا تعدم مع ذلك بعض التلميحات لنفس الممارسات. ففي عيد الغفران الكبير، يدخل رئيس الكهنة، بعد طرد تيس عزازيل، إلى قدس الأقداس وينزع ثوبه المقدّس **«كي لا ينشر القداسة»**؛ ويغتسل ويلبس ثيابًا أخرى، ثمّ يخرج ويُقدّم ذبيحة عُولاه (مُحرَقة)[5]. كما كان الرجل الذي يقود التيس

م.م.س، ص 407 وما بعدها.

- وقد لا تكون تعبيرات «الموائع»، إلخ، التي استخدمها السيد أولدنبرغ هي الأفضل، لكنه أشار مع ذلك إلى معنى الطقس كما يظهر (ليس في الريغ فيدا حيث ذُكر، انظر: غراسمان، **قاموس الريغ فيدا**، م.م.س، مفردة Avabhria)، بل في جميع النصوص الطقسيّة واللاهوتيّة الأخرى. انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 7، 12 وما بعدها؛ XIII، 19 وما بعدها؛ **كاتيايانا شروتا سوترا**، VI، 10، 1؛ X، 8، 16 وما بعدها.

(1) - هذه الأماكن والمستنقعات، أو «التيرثا» (Tîrthas) التي ما تزال تُعتبر أماكن مقدّسة بشكل خاص في الهند، يُفترض أن تكون المكان المفضّل للإله "فارونا" (**شاتاباثا براهمانا**، 4، 4، 5، 10).

(2) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 20، 10، 11.

(3) - **أباستامبا شروتا سوترا**، XIII، 22، 2، الشروحات. وفي الوقت نفسه، يكرّرون العديد من الصيغ المعبّرة عن: أنّهم يكفّرون عن خطاياهم وعن أخطائهم الطقسيّة، وأنّهم يكتسبون القوّة والفلاح والمجد، ويستوعبون بذلك القوّة السحريّة للمياه والطقوس والنباتات.

(4) - يعطون ثيابهم القديمة للكهنة، ويتخلّون بذلك عن شخصيّتهم القديمة، ويرتدون أخرى جديدة، بحيث يكتسبون **«جلدًا جديدًا مثل الثعبان»**، ويصبحون «خالين من كلّ خطيئة كما الطفل الرضيع». انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 4، 4، 5، 23.

(5) - **لاويّون**، XVI، 22-23: (فَيَحْمِلُ التَّيْسُ ذُنُوبَ الشَّعْبِ كُلَّهَا إِلَى أَرْضٍ مُقْفِرَةٍ، وَهُنَاكَ يُطْلِقُهُ فِي الصَّحْرَاءِ. ثُمَّ يَدْخُلُ هَرُونُ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، حَيْثُ يَخْلَعُ الْمَلابِسَ الْكَتَّانِيَّةَ الَّتِي ارْتَدَاهَا عِنْدَ دُخُولِهِ إِلَى قُدْسِ الأَقْدَاسِ وَيَضَعُهَا هُنَاكَ).

يستحمّ ويغسل ملابسه قبل عودته[1]، وهذا ما يتوجّب أيضًا على من يقوم بحرق بقايا الحطآه (ذبيحة الخطيئة)[2]. ولا نعرف ما إذا كانت القرابين الأخرى مصحوبة بممارسات مماثلة[3]. وفي اليونان، وبعد تقديم القرابين التكفيريّة، يقوم الكهنة، رغم محاذرتهم قدر الإمكان عدم لمس الضحية، بغسل ملابسهم في مياه نهر أو نبع قبل العودة إلى المدينة أو إلى ديارهم[4]، كما يتمّ غسل الأواني التي استخدمت في القُربان بعناية إن لم يتمّ حرقها[5]. إننا بالتأكيد إزاء ممارسات تحدّ من أثر التكريس، وهي مهمّة نسبيًّا بدليل بقائها حيّة في القُدّاس المسيحي. فنحن نجد الكاهن المسيحي يقوم، بعد تناول القُربان المقدّس، بغسل الكأس، ثمّ بغسل يديه؛ وبعدها ينتهي القُدّاس وتنغلق الدائرة ويُعلن القسيس الصيغة النهائيّة التي تحرّره من القدّاس: Ite, missa est [6][*]. وتتوافق هذه الاحتفالات مع تلك التي تميّز الدخول في القُربان، فيتحرّر المؤمن والكاهن بنفس المراسم التي دخلا بها في بداية الاحتفال، غير أنّها تتّخذ المسار المعكوس من أجل تحقيق التوازن مع الأولى.

ومن هنا، فإنّ الحالة الدينيّة للمضحّي تتّخذ هي أيضًا شكل منحنى مماثل لذاك الذي مرّت به الضحيّة. فهو يبدأ بالارتفاع تدريجيًّا في الدائرة الدينيّة، ليصل إلى نقطة ذروة ينحدر بعدها نحو الدائرة الدنيويّة. وهكذا، تندفع جميع الكائنات والأشياء التي تلعب دورًا في القُربان فيما يُشبه حركة مطّردة تتتابع منذ الدخول وحتّى الخروج وفق منحدَرَين متعاكسين. لكن

- كما يغيّر ثيابه كذلك في نهاية الصيام، فيعود حينها إلى بيته ويتلقّى تهاني أصدقائه لأنّه تحمّل جميع المحن، وأنجز كلّ الطقوس، ونجا من جميع أخطار ذلك اليوم (يوما، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم الثامن من المشنا، 8، 5)

(1) - (وَيَغْسِلُ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ، وَبَعْدَ ذَلِكَ يَدْخُلُ إِلَى الْمَحَلَّةِ) (**لاويون**، XVI، 26).

(2) - (وَعَلَى مَنْ يَحْرِقُهُمَا أَنْ يَغْسِلَ ثِيَابَهُ وَيَسْتَحِمَّ بِمَاءٍ، وَبَعْدَ ذَلِكَ يَدْخُلُ إِلَى الْمُخَيَّمِ) (**لاويون**، XVI، 28).

- والشيء نفسه لمن يجمع رماد البقرة الحمراء.

(3) - ونحن نعرف من الآية **حزقيال**، XLIV، 19، أنّ ثياب الكهنة كانت توضع في "غرف مقدّسة" يقوم الكهنة بتغيير ملابسهم فيها قبل الاجتماع بالشعب؛ ويمثّل لمس هذه الثياب خطرًا كبيرًا على الناس العاديّين: (وَإِذَا انْصَرَفُوا إِلَى السَّاحَةِ الْخَارِجِيَّةِ حَيْثُ يَجْتَمِعُ الشَّعْبُ، يَخْلَعُونَ ثِيَابَ خِدْمَتِهِمْ وَيَضَعُونَهَا فِي مَخَادِعِ الْقُدْسِ، ثُمَّ يَرْتَدُونَ ثِيَابًا أُخْرَى لِئَلَّا يُقَدِّسُوا الشَّعْبَ بِثِيَابِهِمْ).

(4) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 44؛ باتون، **نقوش كوس**، م.م.س، 28، 24؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 54 وما بعدها.

(5) - **لاويون**، VI، 21 (حطآه).

(أَمَّا إِنَاءُ الْخَزَفِ الَّذِي تُطْبَخُ فِيهِ فَيُكْسَرُ. أَمَّا إِنْ طُبِخَتْ فِي إِنَاءٍ نُحَاسِيٍّ فَيَجِبُ أَنْ يُجْلَى وَيُغْسَلَ بِمَاءٍ) (**لاويون**، VI، 21).

(6)[*] - عبارة باللاتينيّة يختم بها الكاهن القدّاس، وتعني: «**تفرّقوا، حان الفراق**» [المترجم].

إذا كان للمنحنيَين الموصوفَين على هذا النحو نفس الشكل العامّ، فإنّهما لا يصلان إلى الارتفاع نفسه؛ إذ من الطبيعي أن تكون ذروة المنحنى الخاصّ بالضحيّة أعلى من مثيلتها عند المضحّي.

أضف إلى ذلك، أنّه من الواضح أن أهميّة مرحلتي الصعود والهبوط هاتين، يمكن أن تختلف بشكل لا محدود حسب الظروف. وهذا ما سنظهره فيما يلي.

III

كيف تختلف الخطاطة وفق الوظائف العامّة للقُرْبَان

في الواقع، لم نقم إلى حدّ الآن إلاّ ببناء خطاطة فحسب. لكنّها خطاطة تتجاوز التجريد البسيط؛ إذ رأينا بالفعل وبشكل ملموس، أنّها متحقّقة في حالة القُربان الحيواني الهندوسي، بل وتمكنّا في هذا الإطار من جمع عدد من الشعائر القُربانية المقرّرة في الطقوس الساميّة وفي الطقوس اليونانيّة واللاتينيّة. وفي الواقع، فهي تشكّل المادّة المشتركة التي تتولّد منها أكثر أشكال القرابين خصوصيّة. فوفق الغرض المنشود، ووفق الوظيفة التي يجب أن تفي بها، يمكن ترتيب الأجزاء التي تُشكّلها وفق نِسبٍ مختلفة وبترتيب مختلف؛ وقد يأخذ بعضها أهميّة أكبر على حساب أخرى، بل قد يكون بعضها الآخر غائبًا تمامًا. ومن هنا يتولّد تنوّع القرابين، لكن دون أن تُوجد اختلافات نوعيّة بين مختلف التركيبات. فنحن نجد دومًا العناصر نفسها مجتمعة بشكل مختلف أو بشكل غير متكافئ. وهذا ما سنحاول عرضه بخصوص بعض الأنواع الأساسيّة.

وبما أن الغرض من القُربان هو التأثير على الحالة الدينيّة للمضحّي أو موضوع القُربان، فإنّه يمكن للمرء أن يتوقّع مسبقًا أنّ الخطوط العامّة لخطاطتنا يجب أن تختلف وفق ما عليه تلك الحالة عند بداية الاحتفال. ولنفترض أوّلًا أنّها محايدة. فالمضحّي (وما نقوله عن المضحّي يمكن سحبه على الضحيّة في حالة القُربان الموضوعي) لا يمتلك قبل مباشرة القُربان، أيّ طابع مقدّس؛ ومن هنا فإنّ وظيفة القُربان هي جعله يحصل على قداسة، وهذا ما يحدث خصوصًا في قرابين المسارّة والترسيم. ففي هذه الحالات، تكون المسافة كبيرة بين النقطة التي ينطلق منها المضحّي والنقطة التي يجب أن يصل إليها. ولذلك، تكون الاحتفالات التمهيديّة بالضّرورة دقيقة جدًّا. فهو يدخل خطوة خطوة وبحذر شديد، في العالم المقدّس. وعلى العكس من ذلك، ولأنّ التكريس يغدو حينها مرغوبًا أكثر منه مرهوبًا، فإنّه يُخشى تقليصه بالحدّ منه وتقييده بشدّة. وبما أنّه لا بدّ للمضحّي، حتى بعد

عودته إلى الحياة الدنيويّة، أن يحافظ على شيء ممّا حصل عليه خلال القُربان، فإنّه يتمّ بالتالي اختصار ممارسات الخروج إلى أبسط أشكالها، إلى درجة أنها قد تختفي تمامًا. غير أنّ أسفار موسى الخمسة لا تُشير إليها حين تصف طقوس ترسيم الكهنة اللاويّين. أمّا في القُدّاس المسيحي، فإنها لم تتواصل إلاّ في شكل تطهيرات إضافيّة. ومن ناحية أخرى، فإنّ التغيّرات التي تحدثها هذه القرابين، يمكنها أن تدوم مدّة تتراوح بين الطول والقِصَر. كما أنّها قد تمسّ أحيانًا البنية الجسديّة فتغيّرها تغييرًا حقيقيًا. فقد زُعم أنّ من يلمس جسد الضحيّة البشريّة المقدّمة إلى زيوس لوكايوس (Zeus Lycaios) (الذئب) في معبد لوكايوس (Lyceum) يتحوّل إلى ذئب كما سبق أن تحوّل لوكاوُن (Lycaon) بعد التضحية بطفل[1]. بل إنّ هذا السبب نفسه هو وراء وجود هذه القرابين في طقوس المسارّة، أي الطقوس التي تستهدف إدخال روح في جسم[2]. وفي جميع الحالات، فإنّ المضحّي يجد نفسه في نهاية الحفل وقد اصطبغ بطابع مقدّس يستتبع أحيانًا تحريمات خاصّة. بل يمكن لهذا الطابع أن يكون غير متوافق مع طابع آخر من النوع نفسه. لذا نجد في أولمبيا (Olympia)، أنّ من يقدّم قُربانًا إلى بيلوبس (Pelops) ويأكل من لحم الضحيّة، ليس له الحقّ في التضحية لزيوس[3].

وتتّصل هذه السمة الأولى بِسِمَةٍ أخرى. فغاية كلّ طقس هي زيادة الشعور الديني للمضحّي. وتحقيقًا لهذه الغاية، فمن الضروري ربطه بالضحيّة قدر الإمكان؛ ذلك أنّه يكتسب الخاصيّة المبتغاة بفضل القوّة التي يبثّها التكريس في الضحيّة. وفي هذه الحالة، يمكننا القول إنّ الخاصيّة

(1) - أفلاطون، «الجمهوريّة»، في: **أعمال أفلاطون**، باريس، 1762، VIII، ص 565؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VIII، 2، 6؛ VI، 2، 3؛ بلينيوس الأكبر، **التاريخ الطبيعي**، VIII، 22؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 340.

- الأسطورة نفسها حول معبد هير (Hyre). انظر: غروب (أوتو)، **ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة**، لايبزيغ، 1887، ص 153 وما بعدها؛ فلهوزن، **بقايا الوثنيّة العربيّة**، م.م.س، ص 162-163؛ وانظر ما يلي في المتن.

Platon, « La République », in ***Œuvres de Platon***, Traduites par Victor Cousin, Paris : Rey & Gravier, 1846, Tome VIII, p. 565.

Gruppe (Otto), Griechischen culte und mythen ihren beziehungen zu den orientalischen religionen, Leipzig, B.G. Teubner, 1887, p. 153 ssq.

(2) - نحن نلمّح إلى الحقائق المعروفة منذ مانهاردت وفريزر سيدني وهارتلاند باسم «الروح الخارجيّة»، والتي ربط بها المؤلّفان الأخيران نظريّة التلقين برمّتها.

(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، V، 13، 4.

التي يكون انتقالها هو هدف القُرْبَان ذاته، تمرّ من الضحيّة إلى المضحّي (أو موضوع القُرْبَان). ولذلك فإنّ الاتّصال إنّما يتمّ بعد التضحية، أو على الأقلّ، فإنّ تلك اللحظة هي التي تشهد حدوث الاتّصال الأكثر أهميّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ اللمس باليد هو ما يُحدث رابطة بين المضحّي والضحيّة قبل حرقها؛ ولكن في بعض الأحيان (على سبيل المثال، في ذبيحة السلامة) يغيب ذلك تمامًا. وهذا على كلّ حال أمر ثانوي، لأنّ الأهمّ هو ما يحدث لحظة صعود روح الضحيّة؛ إذ حينها يتمّ تناول الوليمة القُرْبَانيّة[1]. ويمكننا إطلاق اسم قرابين التحريم على القرابين من هذا النوع، كما يمكننا إطلاق الاسم نفسه أيضًا على القرابين التي تكون نتيجتها، لا إكساب المضحّي طابعًا محرّمًا مختلفًا، بل مجرّد تأجيج طابع كائن فيه مسبقًا.

ولكن ليس من النادر أن نجد الإنسان الذي سيُضحّي مطبوعًا من قبل بطابع مقدّس، وهذا ما يؤدّي إلى تحريمات طقسيّة قد تكون مخالفة لما كان يرجوه؛ فما يُصيبه من دَنَس[2] نتيجة عدم احترام القواعد الدينيّة أو نتيجة الاتّصال بأشياء نجسة، هو نوع من التكريس[3]. والخاطئ، هو مثيل المجرم، كائن مقدّس[4]. فإذا قرّب أضحية، فإنّ الغرض من القُرْبَان، أو على الأقلّ أحد أغراض القُرْبَان، هو التطهّر من الدّنس. إنّه التكفير. ولكن لنلاحظ هذه الحقيقة الهامّة، وهي أنّ المرض والموت والخطيئة هي من الناحية الدينيّة، متماثلة. ولذلك فإنّ معظم الأخطاء الطقوسيّة يُعاقب عليها بالبؤس أو بالإيذاء الجسدي[5]. وعلى العكس من ذلك، فإنّ المرض

(1) - انظر أعلاه. وحينها يحصل بالفعل التماثل الذي يُسعى إليه أحيانًا، بين المضحّي والضحيّة والإله. حول هذا المبدأ، انظر الآية: (فَإِنَّ لِلْمَسِيحِ الَّذِي يُقَدِّسُ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ، وَلِلْمُقَدَّسِينَ أَنْفُسِهِمْ، أَبًا وَاحِدًا. لِهَذَا، لَا يَسْتَحِي الْمَسِيحُ أَنْ يَدْعُوَ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ إِخْوَةً لَهُ) (**عبرانيّين**، II، 11).

(2) - **مزمور**، CVI، 39: (لِذَلِكَ تَنَجَّسُوا بِأَعْمَالِهِمْ، وَخَانُوا الرَّبَّ بِأَفْعَالِهِمْ).

(3) - **لاويّون**، XI، وما بعده.

- وانظر: ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 277؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، في أماكن متفرّقة من الكتاب؛ جيفونز، **مدخل إلى تاريخ الدين**، م.م.س، ص 107 وما بعدها؛ فريزر، «الطابو»، في: **الموسوعة البريطانيّة**، المجلّد XXIII، لندن، 1875-1889.

Frazer (James George), « Taboo », in ***Encyclopædia Britannica***, Ninth Edition, Volume XXIII, 1875-1889.

(4) - رود، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، م.م.س، I، ص 179، ص 192؛ شتاينمتز (سيبالد رودولف)، **دراسات نياسيّة عن التطوّر الأوّل للعقاب: بالإضافة إلى أطروحة نفسيّة عن القسوة والانتقام**، ليدن، 1892، II، ص 350 وما يليها.

Steinmetz (Sebald Rudolf), Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe: nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht, Leiden: S.C. Van Doesburgh, 1892, II, p. 350 sqq.

(5) - هذه هي العقوبة المقرّرة لأخطاء الطقوس في أسفار اللاويّين والتثنية والخروج وحزقيال

والموت والخطيئة يُفترض أن تكون ناتجة عن أخطاء ارتُكبت عن قصد أو عن غير قصد. والضمير الديني، حتى عند معاصرينا، لم يفصل أبدًا بين مخالفة القواعد الإلهيّة وعواقبها المادّيّة على الجسد وعلى حالة الجاني، وعلى مستقبله في العالم الآخر. لذا، يُمكننا في نفس الوقت تناول كلّ من القرابين العلاجيّة والقرابين التعويضيّة البحتة. فكلاهما إنّما يهدف، من خلال الاستمراريّة التضحويّة، إلى تمرير دنس المضحّي إلى الضحيّة، ومن ثمّ القضاء على الدّنس بالقضاء على الضحيّة.

لذا؛ فإنّ أبسط أشكال التكفير هو التخلّص التامّ من الدّنس. ومن هذا النوع، طرد تيس عزازيل، وطرد الطائر في قُربان تطهير الأبرص. ففي يوم الغفران، يتمّ اختيار تيسيْن، وبعد تقديمه قرابين خطيئة، يضع الكاهن الأعلى يديه على رأس أحدهما، ويعترف بخطايا بني إسرائيل، ثمّ يُرسله إلى الصحراء، حاملًا معه الخطايا التي انتقلت إليه عن طريق وضع اليدين عليه[1]. وفي قُربان تطهير الأبرص[2]، يأخذ الكاهن عصفورين، ويذبح أحدهما فوق إناء من الطين فيه ماء جارٍ، ثمّ يغمس العصفور الحيّ في ذاك الماء الممزوج بالدّم ويرشّ منه على الأبرص، قبل أن يُطلق سراح العصفور الحيّ، فيأخذ البرص معه. وما على المريض حينها سوى الاغتسال؛ فقد تطهرّ وشُفي. كما نجد في الحطآه (ذبيحة الخطيئة) مثل هذا التخلّص الواضح من الأذى، وهي تلك الحالات التي يتمّ فيها حمل بقايا الأضاحي إلى خارج المخيّم ليتمّ حرقها بالتمام[3]. -ونجد في القرابين

والكتب التاريخيّة: يجب مراعاة الطقوس، كي لا تموت ولا تُصاب بالجذام مثل الملك عُزّيّا. انظر: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 287، ص 319؛ برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج III، ص 150 وما بعدها.

(1) - **لاويّون**، XVI، وانظر أعلاه الهامش رقم 180.

(2) - (وَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسى: هَذِهِ هِيَ نُصُوصُ التَّعْلِيمَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالأَبْرَصِ الْمُطَهَّرِ مِنْ بَرَصِهِ. يُحْضِرُونَهُ إِلَى الْكَاهِنِ فِي يَوْمِ شِفَائِهِ، فَيَخْرُجُ الْكَاهِنُ إِلَى خَارِجِ الْمُخَيَّمِ لِيَفْحَصَهُ فَإِنْ وَجَدَ أَنَّهُ قَدْ بَرِئَ مِنْ دَاءِ الْبَرَصِ، يَأْمُرُ الْكَاهِنُ أَنْ يُؤْتَى لِلأَبْرَصِ الْمُبَرَّءِ بِعُصْفُورَيْنِ حَيَّيْنِ طَاهِرَيْنِ، وَخَشَبِ أَرْزٍ، وَخَيْطٍ أَحْمَرَ وَبَاقَةِ زُوفَا. فَيَأْمُرُ الْكَاهِنُ بِذَبْحِ عُصْفُورٍ وَاحِدٍ فِي إِنَاءٍ خَزَفِيٍّ فَوْقَ مَاءٍ جَارٍ. أَمَّا الْعُصْفُورُ الْحَيُّ فَيَأْخُذُهُ مَعَ خَشَبِ الأَرْزِ وَالْخَيْطِ الأَحْمَرِ وَالزُّوفَا، وَيَغْمِسُهَا جَمِيعًا فِي دَمِ الْعُصْفُورِ الْمَذْبُوحِ فَوْقَ الْمَاءِ الْجَارِي، ثُمَّ يَرُشُّ عَلَى الْمُتَطَهِّرِ مِنَ الْبَرَصِ سَبْعَ مَرَّاتٍ فَيُطَهِّرُهُ، ثُمَّ يُطْلِقُ الْعُصْفُورَ الْحَيَّ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ. وَيَغْسِلُ الْمُتَطَهِّرُ ثِيَابَهُ، وَيَحْلِقُ كُلَّ رَأْسِهِ، وَيَسْتَحِمُّ بِمَاءٍ فَيَطْهُرُ، ثُمَّ يَدْخُلُ الْمُخَيَّمَ) (**لاويّون**، XIV، 1-10).

(3) - حول القرابين التكفيريّة اليونانيّة، انظر: لاسولكس (إرنست)، **التكفير عند الإغريق والرومان وعلاقته بالجلجثة: مساهمة في فلسفة الدين**، فورتسبورغ، 1841؛ دونالدسون (جيمس)، «حول القرابين التكفيريّة والتعويضيّة عند اليونان»، **محاضر الجمعيّة الملكيّة في إدنبرة**، المجلّد XXVII، العدد 4، 1876، ص 433 وما يليها.

- حول الوقائع الألمانيّة، انظر: يان (أولريش)، **الاستغفار والتكفير عن الذنوب عند الألمان**،

الاستشفائيّة الهندوسيّة حالات مماثلة[1]. فمن أجل علاج مرض الصفراء (اليرقان)[2]، يتمّ ربط طيور صفراء تحت سرير المريض؛ ويتمّ رشّ السرير بالماء بكيفيّة تجعل الماء ينساب على الطيور التي تبدأ في الزقزقة. وكما يقول النشيد السحري، فإنّ تلك اللحظة هي التي تشهد انتقال «مرض الصفراء» إلى «الطيور الصفراء»[3]. لكن دعونا نتجاوز هذه المرحلة المادّيّة جدًّا من الطقوس. ففي مثال الرجل سيّئ الحظّ، تُستخدم سلسلة من الطقوس يكون بعضها محض رمزيًّا[4]، لكن بعضها الآخر يقترب من القُرْبان. ذلك أنّه يتمّ تعليق «ديك أسود»[5] من رجله اليُسرى إلى مسمار

فروتسواف، 1884.

Lasaulx (Ernst von), Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihre Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha: ein Beitrag zur Religionsphilosophie, Wurzburg: Voigt & Mocker, 1841.

Donaldson (James), « On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks », in *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, Volume XXVII, Issue 4, 1876, p. 433 sqq.

Jahn (Ullrich), Die Abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen, Breslau, 1884.

(1) - انظر: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 287 وما بعدها، ص 522 وما بعدها.

(2) - **كوشيكا سوترا**، 18-26.

- وانظر المقال الجميل لكوهن، وفيه سلسلة كاملة من الطقوس المشابهة في جميع أنحاء أوروبّا: كوهن (أدلبرت)، «تعاويذ البركة الهنديّة والجرمانيّة»، **مجلّة البحوث اللغوية المقارنة في مجال اللغات الهنديّة الأوروبيّة**، المجلّد XIII، برلين، 1864، ص 113 وما بعدها.

- وانظر حول هذه الشعيرة: بلومفيلد (موريس)، أناشيد الأثرفا فيدا، في: **كتب الشرق المقدّسة**، المجلّد XLII، أكسفورد، I، 22، ص 244؛ مقدّمة VII، 116 (ص 565).

Kuhn (Adalbert), "Indische und Germanische Segenssprüche", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Band XIII, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht, 1864, p. 113 sqq.

Bloomfield (Maurice), ***Hymns of the Atharva-Veda***, in ***Sacred Books of the East***, Volume, XLII, Oxford: Clarendon Press, 1897, I, 22, p. 244; cf. Introduction à VII, 116 (p. 565).

(3) - **أثارفا فيدا**، I، 22، 4.

(4) - حول الشعائر، انظر: بلومفيلد، **أناشيد الأثرفا فيدا**، م.م.س، مقدّمة 116، VII؛ وينترنيتز (موريز)، «طقوس الزفاف الهنديّة القديمة حسب الآباستامبا غريهيا سوترا وبعض الكتابات الأخرى ذات الصلة: مقارنة عادات الزفاف مع الشعوب الهندو-أوروبيّة الأخرى»، **مذكّرات الأكاديميّة الإمبراطوريّة للعلوم**، القسم الفلسفي التاريخي، المجلّد XL، فيينا، 1892، ص 6، ص 12، ص 23، ص 67. وانظر: **كوشيكا سوترا**، 18، 17، 16.

Winternitz (Moriz), « Das altindische hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-grihyasūtra und einigen anderen verwandten werken: Mit vergleichung der hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen völkern », *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, XL, Wien, 1892, p. 6, 12, 23, 67.

(5) - نحن نترجم حرفيًا ما يقوله السيّد بلومفيلد من شروح حول لفظ «الغراب» (للوضع نفسه

تُربط فيه كعكة فطير، ويقول الكاهن وهو يُطلق الطائر[1]: «طِز من هنا، أيّها الحظّ المشؤوم[2]، انسحب من هنا. طِز بعيدًا، إلى من يكرهنا؛ وبهذا المسمار الحديدي، سوف نربطك»[3]. وحينها يتركّز الشؤم على الطائر، ويختفي باختفائه، سواء بالتلاشي أو الوقوع على رأس العدوّ[4].

ولكن توجد حالة خاصّة نرى فيها بوضوح أنّ الطابع الذي تمّ القضاء عليه هو أساسًا طابع ديني، وهي حالة «الثور على السفّود»[5]، أي القُربان التكفيري الموجّه إلى الإله "رودرا". فهذا الإله هو سيّد الحيوانات، ويمكنه أن يُدمّرها هي والبشر بإرسال الطاعون أو الحمّى، ولذلك فهو الإله الخطير[6]،

المذكور سابقًا).

(1) - **أثارفا فيدا**، VII، 1، 115.

(2) - اللاكشمي (Lakşmî)، "علامة" الشؤم، وبصمة الإلهة "نيرتي" (Nirŗti) ربّة الدمار. وهذه العلامة تتوافق مع اللون الأسود للغراب وكعكة الفطير المربوطة في رجله.

(3) - إلقاء الشؤم على العدوّ هو موضوع ثابت في الطقوس الفيديّة، والأثارفيديّة، وغيرها.

(4) - **كوشيكا سوترا**، 17، 32.

(5) - حول هذه الشعيرة، انظر: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 82، ص 446، رقم 1، وخاصّة: هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، ص 83.

- وهذه الشعيرة هي جزء من الطقوس المنزليّة. والنصوص هي:آشفالايانا غريهيا سوترا، 4، 8؛ **باراسهارا**، 3، 8؛ هيرانياكشين، 2، 8، 9؛ **آباستامبا غريهيا سوترا**، 19، 13 وما بعدها؛ 201-219.

- ويبدو أنّ نصّ الآشفالايانا ينسب إلى هذه الطقوس معنى طقس خصب (**آشفالايانا غريهيا سوترا**، 4، 8، 35؛ **باراسهارا**، 3، 8، 2). لكن طابع الطقس واضحة تمام الوضوح والتعليق عليها في هيرانياكشين، 2، 9، 7 (ص 153) يرى فيها شانتي (çânti) موجّه إلى الإله "رودرا"، إله الدوابّ، و"**طريقة لإرضاء**" الإله بواسطة أضحية هي "**سفّود الأبقار**" (راجع أولدنبرغ، هيرانياكشين، **كتب الشرق المقدّسة**، XXX، ص 220). والسيّد أولدنبرغ يرى في هذا الطقوس بصفة خاصّة حالة من عبادة الحيوان، وهذا لأنّه مهتمّ بشكل خاصّ بالنظر في أهمّ نقطة في هذا الطقس، وهي اندماج الإله في الضحيّة.

- ولم يصلنا هذا الطقس إلاّ من خلال نصوص حديثة نسبيًا، ولا تخلو من اختلافات مهمّة لا يمكننا تحليلها تاريخيًا في هذا المقام. على أنّ النتيجة التي توصلنا إليها هي وجود ثلاثة طقوس غير متجانسة نسبيًا، تمّ الدمج بين اثنين منها أو بينها جميعًا، حسب المدارس والعشائر البراهمانيّة. ونحن نعرض على الأخصّ طقس عشائر الآترِيا (**آشفالايانا غريهيا سوترا**؛ **باراسهارا**). وعلى أيّ حال، فإنّ الطقس قديم جدًا وترانيم **الريغ فيدا** الموجّهة إلى الإله «رودرا» (V، 43؛ I، 114؛ II، 33؛ VII، 46)، سواء بواسطة السوترا أو السايانا، مكرّسة لهذا الطقس، وهي تنطبق عليه بشكل متميّز.

(6) - حول رودرا، انظر بالخصوص: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 216-224؛ ص 283 وما بعدها؛ ص 333 وما بعدها؛ بارث (أوغست)، «السيّد اولدنبرغ وديانة الفيدا»، **جريدة العلماء**، باريس، 1896، ص 133 وما بعدها، ص 317 وما بعدها، ص 389 وما بعدها، ص 471 وما بعدها؛ برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج III، ص 31 وما بعدها؛ ص 152-153؛ ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 167 (**آيتاريّا براهمانا**، 13، 9، 1).

- ويستحيل علينا هنا توضيح أسباب شرحنا شخصيّة «رودرا» الأسطوريّة.

Barth (Auguste), « M. Oldenberg et la religion du Veda », *Journal des savants*, Paris, 1896, p. 133 sq, 317 sq, 389 sq, 471sq.

إله الماشية، يحيا في القطيع، وفي نفس الوقت يحيط به ويهدّده. ومن أجل إبعاده، فإنّه يتمّ تركيزه على أجمل ثور في القطيع، بحيث يغدو هذا الثور "رودرا" ذاته؛ ويُربّى، ويُكرَّس على هذا الأساس، ويُكرَم[1]. ثمّ، على الأقل حسب بعض المدارس، يُضحّى به خارج القرية، عند منتصف الليل، في منتصف الغابة[2]. وبهذه الطريقة، يتمّ التخلّص من "رودرا"[3]، إذ يذهب "رودرا" الدوابّ ليلتحق بـ"رودرا" الغابات والحقول ومفترقات الطُّرق. فطرد عنصر إلهي هو إذن، الهدف من القُربان.

وفي جميع هذه الحالات، فإنّ الطابع الذي ينقله القُربَان لا يمرّ من الضحيّة إلى المضحّي[4]، بل على العكس من ذلك، ينصبّ من المضحّي على الضحيّة، فيتخلّص منه بتحميلها إيّاه. كما أنّ الاتّصال بينهما يحدث عن الذبح لا بعده، على الأقلّ فيما يتعلّق بالاتّصال الأساسي بينهما. وبمجرّد أن يُنقل هذا الطابع عليها، يميل على العكس من ذلك، إلى الفرار منها كما الفرار من الوسط الذي جرى فيها الحفل. ولهذا السبب، كانت طقوس الخروج متطوّرة. والحقّ أنّ الطقوس من هذا النوع التي سبق أن أشرنا إليها في الطقوس العبريّة لم تُعرض علينا إلاّ في صيغة قرابين تكفيريّة. فبعد القُربَان الأوّل الذي يُطهّره، يجب على الأبرص إكمال تطهّره باغتسال إضافي، بل وبتقديم قُربَان جديد[5]. وعلى العكس من ذلك، تكون طقوس

(1) - هذه هي النقطة التي تتفق حولها جميع المدارس: نجعله يشمّ التقدمات (انظر: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 82 والطريقة التي يتم بها عرض التقدمات كي يشمّها حصان «آشفامدها» (açvamedhâ) المقدّس، وانظر كذلك: **كاتيايانا شروتا سوترا**، XIV، 3، 10)؛ ويُنادى بجميع أسماء رودرا: "**أوم** ôm **(مقطع لفظي سحري) إلى بهافا** (Bhava)، **أوم إلى شارفا** (Çarva)، **إلخ**..." (انظر: **أثارفا فيدا**، IV، 28)، وتُرتّل النصوص تمجيدًا لرودرا (انظر: **تايتريّا سمبيتا**، 4، 5، 1، وما بعدها). وانظر أيضًا: وينترنيتز (موريز)، **مانترابا الأباستامبا**، فيينا، 1887، 18، 10 وما بعدها.
Winternitz (Moriz) (ed.), ***Āpastambīya-Gṛhya-Sūtra***, Vienna, 1887, II, 18, 10 sqq.

(2) - حسب الباراسكارا (Pâraskâra).

(3) - لا يمكن العودة بأيّ جزء من الدابّة إلى القرية «لأنّ الإله يسعى إلى قتل البشر». ولا يمكن للأقارب الاقتراب من المذبح أو الأكل من لحم الضحيّة دون أمر ودعوة خاصّة. انظر: **آشفالايانا شروتا سوترا**، م.م.س، IV، 8، 31 و32؛ وانظر: أولدنبرغ، "الأناشيد الفيديّة"، **كتب الشرق المقدّسة**، م.م.س، XXIX، ص 258.

(4) - من أجل تبسيط العرض، سنعتبر أنّ نفس الشيء يتكرّر في جميع الأماكن بنفس الطريقة وبنفس الشروط.

(5) - (وَفِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ يَحْضُرِ إِلَى الْكَاهِنِ كَبْشَيْنِ صَحِيحَيْنِ، وَنَعْجَةً حَوْلِيَّةً سَلِيمَةً وَثَلاثَةَ أَعْشَارٍ [نَحْوَ سَبْعَةِ لِتْرَاتٍ] مِنَ الدَّقِيقِ الْمَعْجُونِ بِزَيْتٍ وَلُجَّ [نَحْوَ ثُلُثَ لِتْرٍ] زَيْتٍ. فَيُوقِفُ الْكَاهِنُ الْقَائِمُ بِالتَّطْهِيرِ الأَبْرَصَ الْمُتَطَهِّرَ وَتَقْدِمَتَهُ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، ثُمَّ يَأْخُذُ أَحَدَ الْكَبْشَيْنِ وَالزَّيْتَ وَيُرَجِّحُهُمَا فِي حَضْرَةِ الرَّبِّ، وَيُقَرِّبُهُمَا ذَبِيحَةَ إِثْمٍ. ثُمَّ يَذْبَحُ الْكَبْشَ فِي الْجَانِبِ الشَّمَالِيِّ مِنَ الْمَذْبَحِ حَيْثُ يَذْبَحُ قُرْبَانَ الْخَطِيئَةِ وَالْمُحْرَقَةَ فِي الْمَكَانِ الْمُقَدَّسِ، لأَنَّ ذَبِيحَةَ الإِثْمِ هِيَ كَذَبِيحَةِ الْخَطِيئَةِ، تَكُونُ

الدخول مختزلة أو مفقودة. ذلك أنّ المضحّي يكون حينها مُكتسبًا بالفعل طابعًا دينيًا لا يجب عليه السعي لاكتسابه. لكن هذا الطابع سيتناقص تدريجيًا بمجرّد أن يبدأ الحفل. وهنا تكون الحركة التصاعديّة التي وجدناها في القُربَان الكامل، إمّا بدائيّة أو مفقودة. ولذلك نجد أنفسنا إزاء نوع آخر من القرابين، يتضمّن نفس العناصر المعتمدة في قُربَان التحريم، غير أنّها عناصر موجّهة في الاتجاه المعاكس، وأهميّة كلّ منها معكوسة.

وقد كنّا افترضنا فيما سبق أنّ الطابع المقدّس الذي يطبع المضحّي عند بداية القُربَان كان يمثّل عليه عبئًا، أي سببًا لنقص ديني، وخطيئة، ونجاسة، إلخ. غير أنّه توجد حالات تكون فيها الآليّة هي نفسها تمامًا، لكن الحالة الأوليّة للمضحّي تكون مع ذلك مصدر تفوّق، وتشكّل حالة طُهر. فالنذير[1] في أورشليم، كان طاهرًا تمام الطهارة؛ فهو قد كرّس نفسه ليهوه من خلال نذر امتنع بموجبه عن النبيذ وعن قصّ شعره، مع الحذر الشديد من كلّ تنجّس. ولكنّه حين يصل إلى إنهاء نذره[2]، فإنّه لا يمكنه الإيفاء به إلاّ بعد تقديم قُربَان. ومن أجل ذلك، فإنّه يغتسل ثمّ يُقدّم خروفًا حوليًا ذبيحة محرقة، ونعجة حوليّة ذبيحة خطيّة، وكبشًا ذبيحة سلامة،

مِن نَصِيبِ الكَاهِنِ. إنّهَا قُدسُ أقدَاسٍ. وَيَضَعُ الكَاهِنُ مِن دَمِ ذَبِيحَةِ الإِثمِ عَلَى شَحمَةِ أُذنِ المُتَطَهِّرِ اليُمنَى، وَعَلَى إبهَامِ يَدِهِ اليُمنَى، وَإبهَامِ قَدَمِهِ اليُمنَى، ثُمّ يَأخُذُ الكَاهِنُ الزَّيتَ وَيَصُبُّ فِي كَفِّهِ اليُسرَى، وَيَغمِسُ إصبَعَهُ اليُمنَى فِي الزَّيتِ المَصبُوبِ فِي يَدِهِ اليُسرَى، وَيَرُشُّ مِنهُ سَبعَ مَرَّاتٍ أَمَامَ الرَّبِّ. وَيَضَعُ الكَاهِنُ مِنَ الزَّيتِ البَاقِي فِي كَفِّهِ عَلَى شَحمَةِ أُذنِ المُتَطَهِّرِ اليُمنَى وَعَلَى إبهَامِ يَدِهِ اليُمنَى وَإبهَامِ رِجلِهِ اليُمنَى فَوقَ دَمِ ذَبِيحَةِ الإِثمِ، وَيَسكُبُ الكَاهِنُ مَا تَبقَّى مِن زَيتٍ فِي كَفِّهِ عَلَى رَأسِ المُتَطَهِّرِ، وَيُكَفِّرُ عَنهُ أَمَامَ الرَّبِّ. ثُمَّ يُقَدِّمُ الكَاهِنُ ذَبِيحَةَ الخَطِيئَةِ تَكفِيرًا عَنِ المُتَطَهِّرِ مِن بَرَصِهِ ثُمَّ يَذبَحُ المُحرَقَةَ، وَيُصعِدُ الكَاهِنُ المُحرَقَةَ وَالتَّقدِمَةَ عَلَى المَذبَحِ تَكفِيرًا عَنهُ، فَيُصبِحُ طَاهِرًا) (**لاويّون**، XIV، 10-20).

(1) - (وَهَذِهِ هِيَ شَرِيعَةُ النَّذِيرِ عِندَمَا يَستَوفِي أَيَّامَ نَذرِهِ: يَأتِي إلَى مَدخَلِ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ، فَيُقَدِّمُ قُربَانَهُ لِلرَّبِّ حَمَلًا حَولِيًّا، بِلا عَيبٍ، لِيَكُونَ مُحرَقَةً، وَنَعجَةً حَولِيَّةً، صَحِيحَةً، لِتَكُونَ ذَبِيحَةَ خَطِيئَةٍ، وَكَبشًا سَلِيمًا لِيَكُونَ ذَبِيحَةَ سَلامَةٍ. فَضلًا عَن سَلٍّ مِن كَعكِ فَطِيرٍ مَعجُونٍ بِزَيتٍ، وَرِقَاقِ غَيرِ مُختَمِرَةٍ مَدهُونَةٍ بِالزَّيتِ مَعَ تَقدِمَةِ دَقِيقٍ وَخَمرٍ. فَيُقَدِّمُهَا الكَاهِنُ أَمَامَ الرَّبِّ ذَبِيحَةَ خَطِيئَتِهِ وَمُحرَقَتَهُ. ثُمَّ يُقَرِّبُ كَبشَ ذَبِيحَةِ السَّلامِ مَعَ سَلِّ كَعكِ الفَطِيرِ. وَأَخِيرًا يَرفَعُ الكَاهِنُ تَقدِمَةَ الدَّقِيقِ وَالخَمرَ. ثُمَّ يَحلِقُ النَّذِيرُ شَعرَ انتِذَارِهِ عِندَ مَدخَلِ خَيمَةِ الاجتِمَاعِ، وَيُحرِقُهُ عَلَى نَارِ ذَبِيحَةِ السَّلامِ. ثُمَّ يَأخُذُ الكَاهِنُ كَتِفَ الكَبشِ بَعدَ سَلقِهِ، وَكَعكَةَ فَطِيرٍ وَاحِدَةً وَرِقَاقَةً وَاحِدَةً. وَيَضَعُهَا بَينَ يَدَيِ النَّذِيرِ بَعدَ حَلقِهِ شَعرَ انتِذَارِهِ. وَيُرَجِّحُهَا الكَاهِنُ أَمَامَ الرَّبِّ، فَتَكُونُ نَصِيبًا مُقَدَّسًا لِلكَاهِنِ مَعَ صَدرِ التَّرجِيحِ وَسَاقِ الذَّبِيحَةِ. وَبَعدَ ذَلِكَ يَشرَبُ النَّذِيرُ خَمرًا. هَذِهِ هِيَ شَرِيعَةُ النَّذِيرِ الَّذِي يَنذُرُ تَقدِمَةً لِلرَّبِّ وَقتَ نُسكِهِ، فَضلًا عَن تَقدِمَاتِهِ الطَّوعِيَّةِ الَّتِي يَبذُلُهَا. وَعَلَيهِ أَن يَفِيَ بِمَا نَذَرَ حَسَبَ شَرِيعَةِ انتِذَارِهِ) (**عدد**، VI، 13-21).

- وانظر: نزير (النذير)، القسم الثالث من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم التاسع، ص 84 وما بعدها.

(2) - نزير (النذير)، القسم الثالث من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم التاسع، ص 84 وما بعدها حيث يقدّم النذير نفس الذبيحة حين يحلق شعره.

ويحلق شعره ويجعله على النار التي تحت ذبيحة السلامة[1]. وحين يعمل الكاهن ذبيحة السلامة، يجعل في يدي النذير الثروما والتنوفة، أي الأجزاء المنذورة، وقُرصًا من فطير القُربان[2]، ثمّ يُقرب الكاهن هذه التقدمات إلى يهوه. وبعد ذلك، كما يقول النصّ، يمكن للنذير أن يشرب النبيذ، أي أن يتحلّل من الانتذار. لقد مرّ النذر من جهة أولى عبر شعره المحلوق الذي قدّمه على المذبح، ومن جهة أخرى عبر الأضحية التي تمثّله، وقد تخلّص من كليهما. وبالتالي، فإنّ المسار هو نفسه كما في طقس التكفير، إذ يمرّ الطابع المقدّس مهما علت قيمته الدينيّة، من المضحّي إلى الأضحية. ومن هنا يُمكن القول بأنّ قُربان التكفير في حدّ ذاته ليس سوى نوع خاصّ من نمط أكثر عموميّة مستقلّ عن الطابع الملائم أو غير الملائم للشعور الديني الذي يثيره القُربان، ويمكن بالتالي أن نطلق عليه اسم قُربان التحليل.

وبما أنّ الأشياء، مثلها مثل الناس، يمكن أن تكون في مثل هذه الحالة الفائقة من القداسة إلى حدّ يجعلها عديمة الاستخدام وخطيرة، فإنّ القرابين من هذا النوع تغدو ضروريّة. وينطبق ذلك بصفة خاصّة على منتجات الأرض. لذا، فإنّ جميع أنواع الفاكهة والحبوب وغيرها، هي مقدّسة بتمامها، ومحظورة ما لم يُقَم طقس، قُربانيّ في الغالب، بتحليل حرمتها[3]. ولهذا الغرض، يقع اختيار بعض الثمار من كلّ نوع تحمل الخاصيّة المميّزة لبقيّة الثمار، ويُقدّم ذلك الجزء المختار قُربانًا، وبذلك يغدو الباقي حلالًا[4]. أو يتمّ المرور بمرحلتين متعاقبتين من التحليل، إذ

(1) - نزير (النذير)، القسم الثالث من للشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم التاسع، الفصل الخامس، ص 7-8.

- وانظر: **عدد**، VI، 18: (ثُمَّ يَحْلِقُ النَّذِيرُ شَعْرَ انْتِذَارِهِ عِنْدَ مَدْخَلِ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ، وَيَحْرِقُهُ عَلَى نَارِ ذَبِيحَةِ السَّلامِ).

(2) - **عدد**، VI، 19: (ثُمَّ يَأْخُذُ الْكَاهِنُ كَتِفَ الْكَبْشِ بَعْدَ سَلْقِهِ، وَكَعْكَةَ فَطِيرٍ وَاحِدَةً وَرُقَاقَةً وَاحِدَةً. وَيَضَعُهَا بَيْنَ يَدَيِ النَّذِيرِ بَعْدَ حَلْقِهِ شَعْرَ انْتِذَارِهِ).

(3) - انظر خصوصًا: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ملاحظة إضافيّة إلى الجزء الثاني. وانظر عددًا من الوقائع النياسيّة في نفس المصدر، ج II، ص 62 وما بعدها. وسيكون من السهل توسيع عدد الوقائع المذكورة. وقد رأى السيّد فريزر بحقّ أنّ معظم تقدمات الثمار الأولى تتمثّل في تكريس جزء من الثمار الصالحة للأكل، أي جزء ممثّل للكلّ. لكن تحليله، الذي يحتفظ به أيضًا في مجال الوقائع، لم يتناول وظيفة الطقس.

(4) - هذا الجزء هو في العادة أوّل كلّ شيء. ونحن نعرف أنّها امتداد للأحكام التوراتيّة المتعلّقة بأوائل مواليد البشر والحيوان؛ أوّل ثمار العام وحبوبه الأولى، أوّل نتاج الشجرة (غرلّة)، أوّل حنطة مستهلكة (الفطير غير المختمر)، أوّل عجين مرفوع (خلاّة). فكلّ ما يعيش ويُعطي الحياة، فإنّ ثماره ملك يَهوَه. وقد أكّدت التبريكات التلموديّة والكهنوتيّة هذا الموضوع بشكل أكبر، إذ جعلتها إلزاميّة عند تذوّق أوّل ثمرة، أو بدء تناول طعام، إلخ...

يتمّ أوّلا جمع الباكورات التي تمثّل النوع، ثمّ يُستعاض عن تلك الباكورات بأضحية تقدّم قُربانا. وهذا ما كان يحدث، على سبيل المثال، في حالة جلب باكورات الثمار إلى أورشليم[1]. فقد كان سكّان كلّ إقليم[2] يحملون سلالهم بأنفسهم في موكب كبير يتقدّمه عازف ناي، ويكون الكوهانيم [الكهنة] في استقبال القادمين الجدد. وفي المدينة، كان الناس يقفون حين مرور الموكب احترامًا للأشياء المقدّسة التي يحملها. وكان وراء عازف المزمار ثور بقرون ذهبيّة وعلى رأسه إكليل زيتون. وكان هذا الثور، وغالبًا ما يكون يحمل ثمارًا أو يجرّ عربة، هو ما سيتمّ التضحية به في وقت لاحق[3]. وبالوصول إلى الجبل المقدّس، كان كلّ شخص، "حتى الملك أغريباس نفسه"، يأخذ سلّته ويصعد إلى فناء المعبد[4]. وكانت الحمائم الموضوعة فوق السلال تُستخدم كمحارق[5]، بينما تُعطى الثمار إلى الكاهن. وهكذا تتداخل، في هذه الحالة، وسيلتان لإبعاد قداسة بواكير الثمار: تكريس المعبد والتضحية بالثّور والحمام، وهما تجسيد للقوى التي يُفترض أنّها تسكنهما.

إن المقارنة التي قمنا بها للتوّ بين حالة النذير وحالة التكفير الفردي، بين حالة بواكير الثمار وحالة الأشياء الأخرى التي يجب تخليصها من طابع ديني واضح السوء، تقودنا إلى ملاحظة هامّة مفادها أنّ القُربان بشكل عامّ قد يخدم غرضين مختلفين ومتعارضين مثل اكتساب حالة قداسة وإزالة حالة خطيئة. وبما أنّ القُربان يتكوّن في كلتا الحالتين من نفس العناصر، فإنّه لا يجب أن يكون بين هاتين الحالتين، مثل ذاك التعارض الحادّ الذي عادة ما ينظر إليه على أنّه كذلك. أضف إلى ذلك أنّنا رأينا للتوّ كيف يُمكن لحالتين، واحدة للطُّهر الكامل، والأخرى للنجاسة، أن تكونا مناسبتين لنفس الإجراء القُرباني، حيث لا نجد فيه العناصر متطابقة

(1) - بكوريم [البواكير]، القسم الثالث من المشنا، **تلمود أورشليم**، م.م.س، 2 وما يليها. ولا يمكننا بالطبع تتبّع الطقس في النصوص التوراتيّة التي لا تتضمّن إلاّ الأحكام الكهنوتيّة، دونًا عن الممارسات الشائعة. لكن الطابع الشعبي لهذا الطقس برمّته واضح: فعازف المزمار، والثور المتوّج بأوراق الزيتون وقرونه الذهبيّة (يمكن استبدالها بجدي ذي قرون فضّية، انظر: الجمارا، نفس الموضع)، والسّلال، والحمائم، كلّ ذلك علامات على مدى قدمها. أضف إلى ذلك بالطبع، أنّ هذه النصوص المشنائيّة ذاتها ضاربة في القدم.

(2) - يجتمعون في اليوم السابق، ويقضون ليلتهم في الساحة العامّة (خوفًا من ملامسة النجاسات حسب الجمارا).

(3) - وفي الجزء الخاصّ لشرح طقوس البكوريم [البواكير] في المشنا، تُشير الجمارا إلى نقاش الأحبار ما إذا يُعتبر ذاك الثور شلاميم [ذبيحة سلامة] أو عُولاَه [مُحرقَة].

(4) - طقس فداء شخصي، وهي حالة واضحة جدًا.

(5) - انظر: مناحوت [تقدمات الدقيق]، شواب، **التلمود البابلي**، م.م.س، 58 أ.

فحسب، بل ومرتّبة أيضًا بنفس الترتيب وموجّهة في نفس الاتّجاه. وعلى العكس من ذلك، فإنه يحدث أن يتمّ التعامل مع حالة من النجاسة، في ظلّ ظروف معيّنة، كما لو كانت حالة طُهر. ذلك لأنّنا لم نستخلص بذلك سوى آليّات أوليّة فحسب، أي أنماطًا ذات طبيعة مجرّدة تقريبًا، هي في الواقع مترابطة في معظم الأحيان. ولن يكون من الصحيح تمامًا تصوّر التكفير وكأنّه مجرّد تخلّص محضٍ وبسيطٍ من الضحيّة التي لا دور لها إلاّ دور الوسيط أو المستودعَ السلبي. فضحيّة القُربَان التكفيري هي أكثر قداسة من المضحّي، وهي مسؤولة عن تكريس لا يختلف دائمًا عن ذاك الذي تكتسبه من خلال قرابين التقديس. ولذلك، فلن نعدم اجتماع طقوس تقديس وطقوس تكفير في نفس القُربَان. والقوّة التي تحتويها الضحيّة معقّدة في طبيعتها؛ ففي الطقوس العبريّة، يُمكن لبقايا حرق جثّة البقرة الحمراء، والتي يتم جمعها في مكان طاهر، أن تُنجّس كلّ من لمسها وهو في حالة طبيعيّة، ومع ذلك فهي تُستخدم في تطهير من علقت بهم بعض النجاسات[1]. كما تنتمي بعض الاتّصالات التي تتمّ بين المضحّي والضحيّة إثر القتل القُربَاني إلى نفس نظام الوقائع: إذ تُوجد قرابين تعويضيّة يجب فيها على المضحّي بعد سلخ الضحيّة وقبل أن يتطهّر، وطأ جلد الضحيّة أو لمسها. وفي حالات أخرى، يتمّ جرّ جلد الضحيّة لتمسح أرضيّة المكان المراد تطهيره[2]. وفي القرابين الأكثر تعقيدًا، والتي ستكون لنا فرصة الحديث بشأنها، يُضاف إلى التخلّص من الضحيّة، امتصاص دمها. وإجمالًا، وبالنظر إلى القُربَان العبري، فإنّ تكريس الضحيّة يُنجز بنفس الطريقة في الحطآه (ذبيحة الخطيئة) وفي العُولاه (المُحرَقة)، غير أنّ طقس هَذي الدم يكون أكثر اكتمالًا في الأولى. ومن الجدير بالملاحظة أنّ هَذي الدّم كلّما كان أكثر اكتمالًا، كان الطرد التكفيري أكثر كمالًا. فحين يُنقل الدّم إلى داخل الحرم، تُعامل الضحيّة على أنّها نجسة، وتُحرق خارج المخيّم[3]. أمّا في الحالة المعاكسة، فكانت الضحيّة تُؤكل من قبل الكهنة على غرار الأجزاء المكرّسة من الشيلاَمِيم (ذبيحة السلامة). فما هو الفرق بين نجاسة ضحيّة الحطآه (ذبيحة الخطيئة) الأولى وقداسة الضحيّة الثانية؟ لا فرق، أو بالأحرى يُوجد اختلاف لاهوتي بين القرابين التكفيريّة وقرابين التقديس. ففي الحطآه (ذبيحة الخطيئة) وفي القرابين الأخرى، يُوجد بالفعل هَذيُ دماء إلى المذبح، ولكن المذبح مقسوم بخطّ أحمر: إذ يُسكب دم الحطآه

(1) - عدد، XIX.

(2) - انظر أعلاه.

(3) - طقوس يوم الغفران.

(ذبيحة الخطيئة) تحته، فيما يُسكب دم المُحرقة فوقه[1]. يُوجد إذن خاصيّتان دينيّتان غير متمايزتين بشكل عميق.

ففي الواقع، وكما أظهر روبرتسون سميث بوضوح، فإنّ الطهارة والنجاسة ليسا ضدّين يستبعد كلاهما الآخر؛ بل هما مظهران للواقع الديني. فالقوى الدينيّة تتميّز بكثافتها وأهميّتها وشرفها؛ ثمّ تنفصل تاليًا عن بعضها، وهذا ما يشكّلها؛ ولكن المعنى الذي تتّخذه عند ممارستها، لا تحدّده مسبقًا وبالضرورة طبيعتها، إذ يمكنها أن تُمارس من أجل الخير كما من أجل الشرّ، حسب الظروف، والطقوس المستخدمة، إلخ. ومن ثمّ نفهم كيف يمكن لنفس الآليّة القُربانيّة تلبية احتياجات دينيّة غاية في الاختلاف. إنّها تحمل نفس الغموض الذي تتّصف به القوى الدينيّة نفسها؛ وهي صالحة للخير والشر، والضحيّة تمثّل الموت بقدر ما تمثّل الحياة، والمرض بقدر الصحة، والخطيئة بقدر الفضل، والباطل بقدر الحقّ. إنّها وسيلة تكثيف الديني؛ فهي تُعبّر عنه، وتُجسّده، وتتلبّس به. وإنّنا بقدر ما نؤثّر في الضحيّة، نؤثّر في الديني، ونوجّهه، إمّا بجذبه وامتصاصه، أو بطرده وإزالته. وهذا ما يفسّر أيضًا كيف يُمكن لهذين الشكلين من التديّن، في بعض الظروف الخاصّة، أن يتحوّل أحدهما إلى الآخر، وكيف يمكن في بعض الحالات لطقوس تبدو متعارضةً أن تغدو غير قابلة للتمايز تقريبًا.

(1) - معسير شيني [العُشر الثاني]، القسم الأوّل من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم السادس، ص 247. وانظر: ميدوت [المقاييس]، ن.م.س.

IV

كيف تختلف الخطاطة حسب الوظائف الخاصّة بالقُرْبَان

لقد أظهرنا كيف تختلف خطاطتنا من أجل التكيّف مع مختلف الحالات الدينيّة التي يغدو فيها الكائن، مهما كان، متأثرًا بالقُربان. لكنّنا لم نهتمّ بمعرفة ماهيّة ذاك الكائن في حدّ ذاته، بل انشغلنا فحسب بما إذا كان له طابع مقدّس قبل الحفل. ومع ذلك، فمن السهل توقّع أن القُربان لا يمكن أن يكون هو نفسه حين يتمّ لأجل المضحّي ذاته أو من أجل شيء يرجوه. لذا، نرى من الواجب علينا تخصيص هذه الوظائف التي يقوم بها هذا القُربَان. فلنر ما هي الاختلافات التي تحدث بهذا السبب.

وقد أطلقنا اسم القرابين الشخصيّة على القرابين التي تتعلّق مباشرة بشخص المضحّي نفسه. وينتج عن هذا التعريف أنّ لها جميعًا طابعًا مشتركًا أوّلًا: بما أنّ المضحّي هو في أصل الشعيرة وغايتها، فإنّ الفعل يبتدئ وينتهي معه. إنّها دورة مغلقة على المضحّي. ونحن نعرف بلا شكّ أنّه يُوجد دائمًا على الأقلّ هَذيٌ لروح الشيء المضحّى به إلى إله أو إلى القوّة الدينيّة التي تؤثّر في القُربان. ومع ذلك يظلّ المضحّي هو المستفيد الفوري ممّا أنجزه من فعل.

وفي المقام الثاني، فإنّ المضحّي، في كلّ هذه الأنواع من القرابين، يكون قد حقّق في نهاية الحفل ما رجاه من جلب منفعة أو دفع ضرّ، واكتسب ما أراده من نعمة أو قوّة إلهيّة. بل إنّنا لا نعدم عددًا كبيرًا من الطقوس التي تتضمّن صيغة خاصة، سواء عند الخروج أو في لحظة التضحية الحاسمة، تعبّر عن هذا التغيير، عن هذا الخلاص الذي يحدث[1]، وعن

(1) - نحن نعرف أنّ هنا هذا «الموت» الذي يغرق فيه المؤمن قبل عودة يَهْوَة كان من الموضوعات الأساسيّة للأنبياء وللزامير (انظر: **حزقيال**، XXXVII، 1-6؛ **أيّوب**، XXXIII، 28-29، والتعليق في: بابا قاما [الباب الأوّل]، القسم الرابع من المشنا، **تلمود أورشليم**، م.م.س، القسم السابع، 8 (الجمارا، 4).

(وَكَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَيَّ فَأَخْرَجَنِي بِالرُّوحِ إِلَى وَسَطِ وَادٍ مَلِيءٍ بِعِظَامٍ، وَجَعَلَنِي أَجْتَازُ بَيْنَهَا وَحَوْلَهَا، وَإِذَا بِهَا كَثِيرَةٌ جِدًّا، تُغَطِّي سَطْحَ أَرْضِ الْوَادِي، كَمَا كَانَتْ شَدِيدَةَ الْيُبُوسَةِ. 3فَقَالَ لِي: يَا ابْنَ آدَمَ، أَيُمْكِنُ أَنْ تَحْيَا

الكيفيّة التي يُستعاد بها بها المضحّي إلى عالم الحياة[1]. بل وقد يحدث أن يكون تناول الوليمة القُرْبانيّة سببًا في اغتراب الشخصيّة. فالمضحّي بتناوله الشيء المقدّس الذي يُفترض أنّ الإله حالٌّ فيه، إنّما يقوم باستيعاب الإله ذاته، κάταχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται [*][2] [3] كما فعلت كاهنة

هَذِهِ العِظَامُ؟ فَأَجَبْتُ: يَا سَيِّدُ الرَّبُّ، أَنْتَ أَعْلَمُ. فَقَالَ لِي: تَنَبَّأْ عَلَى هَذِهِ العِظَامِ وَقُلْ لَهَا: اسْمَعِي أَيَّتُهَا العِظَامُ اليَابِسَةُ كَلِمَةَ الرَّبِّ: هَا أَنَا أَجْعَلُ رُوحًا يَدْخُلُ فِيكِ فَتَحْيَيْنَ. وَأَكْسُوكِ بِالعَصَبِ وَاللَّحْمِ، وَأَبْسُطُ عَلَيْكِ جِلْدًا وَأَجْعَلُ فِيكِ رُوحًا فَتَحْيَيْنَ وَتَذْكُرِينَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ) (**حزقيال**، XXXVII، 1-6).

(قَدِ افْتَدَى اللّهُ حَيَاتِي مِنَ الانحِدَارِ إِلَى الهَاوِيَةِ، فَتَنْتَعِشُ حَيَاتِي لِتَرَى النُّورَ. هَذَا كُلُّهُ يُجْرِيهِ اللّهُ عَلَى الإِنْسَانِ مَرَّتَيْنِ وَثَلَاثَ مَرَّاتٍ، لِيَرُدَّ نَفْسَهُ عَنِ الهَاوِيَةِ لِيَسْتَضِيءَ بِنُورِ الحَيَاةِ) (**أيوب**، XXXIII، 28-29).

- وانظر: **مزمور**، CXVI بأكمله و**مزمور**، CXVIII انطلاقًا من الآية 17. ونحن نُعفي القارئ من التذكير بالصيغ الكاثوليكيّة للقدّاس:

(إِنِّي أُحِبُّ الرَّبَّ لأَنَّهُ يَسْمَعُ ابْتِهَالِي وَيَسْتَجِيبُ إِلَى تَضَرُّعَاتِي. أَمَالَ أُذُنَهُ إِلَيَّ لِذَلِكَ أَدْعُوهُ مَادُمْتُ حَيًّا. طَوَّقَتْنِي حِبَالُ المَوْتِ. أَطْبَقَ عَلَيَّ رُعْبُ الهَاوِيَةِ. قَاسَيْتُ ضِيقًا وَحُزْنًا. فَدَعَوْتُ الرَّبَّ: آهِ يَا رَبُّ نَجِّ نَفْسِي! الرَّبُّ حَنُونٌ وَبَارٌّ. إِلَهُنَا رَحِيمٌ. الرَّبُّ حَافِظُ البُسَطَاءِ. تَذَلَّلْتُ فَخَلَّصَنِي. عُودِي يَا نَفْسِي إِلَى طُمَأْنِينَتِكِ، لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ أَحْسَنَ إِلَيْكِ. لأَنَّكَ يَا رَبُّ أَنْقَذْتَ نَفْسِي مِنَ المَوْتِ، وَعَيْنِي مِنَ الدَّمْعِ، وَقَدَمِيَّ مِنَ التَّعَثُّرِ، لِذَلِكَ أَسْلُكُ بِطَاعَةٍ أَمَامَ الرَّبِّ فِي دِيَارِ الأَحْيَاءِ. آمَنْتُ لِذَلِكَ تَكَلَّمْتُ. أَنَا عَانَيْتُ كَثِيرًا. وَقُلْتُ فِي حَيْرَتِي: جَمِيعُ البَشَرِ كَاذِبُونَ. مَاذَا أَرُدُّ لِلرَّبِّ مُقَابِلَ كُلِّ مَا أَبْدَاهُ نَحْوِي مِنْ حُسْنِ الصَّنِيعِ؟ سَأَتَنَاوَلُ كَأْسَ الخَلَاصِ، وَأَدْعُو بِاسْمِ الرَّبِّ. أُوفِي نُذُورِي لِلرَّبِّ أَمَامَ كُلِّ شَعْبِهِ. عَزِيزٌ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ مَوْتُ قِدِّيسِيهِ. آهِ يَا رَبُّ أَنَا عَبْدُكَ. أَنَا عَبْدُكَ وَابْنُ أَمَتِكَ. أَنْتَ حَلَلْتَ قُيُودِي. لَكَ أُقَدِّمُ ذَبَائِحَ الشُّكْرِ، وَأَدْعُو بِاسْمِكَ. أُوفِي نُذُورِي لِلرَّبِّ أَمَامَ كُلِّ شَعْبِهِ. فِي دِيَارِ بَيْتِ الرَّبِّ، فِي وَسَطِكِ يَا أُورُشَلِيمُ. هَلِّلُويَا) (**مزمور**، CXVI).

(لَا أَمُوتُ بَلْ أَحْيَا وَأُذِيعُ أَعْمَالَ الرَّبِّ...) (**مزمور**، CXVIII، 17).

(1) - في الهند، يشتهر عالم القُرْبان بأجمعه بأنّه هذا العالم الجديد. فحين يُوقف للمضحّي بعد أن كان جالسًا، يُقال له: «**قِف في الحياة**». وحين ينطلق في حمل شيء مقدّس، فإنّ الصيغة تكون: «**اذهب في الجوّ الشاسع**» (**تايتريّا سمبيتا**، 1، 1، 2، 1). وفي بداية جميع الطقوس، تكون إحدى أولى صيغ التعويذ: «أنت من أجل العصير، أنت من أجل النُّسْغ» (تايتريّا سمبيتا، 1، 1، 1، 1). ومع نهاية القُرْبان، تكتمل عمليّة التجدّد.

(2)[*] - العبارة باليونانيّة في النصّ الأصلي، وترجمتها من عندنا: «**ويُستدخَل ذلك الإله**» [المترجم].

(3) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 24، 1. وحول الانتقال بواسطة السوما، وكيفيّة شعور "الرشيس" (ṛṣis) الذين شربوه بالانتقال إلى العالم الآخر حين يتلبّسهم الإله "سوما"، انظر: برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 151 وما بعدها؛ **الريغ فيدا**، X، 119، X، 136، 3، 6 وما يليها، VIII، 48 بالكامل؛ أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 530.

- وحول التلبّس، انظر ويلكن (جورج ألكسندر)، «الشامانيّة عند شعوب الأرخبيل الهندي»، في: **مساهمات في اللغة والجغرافيا والسياسة الوصفيّة في جزر الهند الهولنديّة**، المجلّد XXXVI، 1878، ص 1 وما بعدها. وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج V، ص 381؛ وانظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، I، 34، 3. وانظر: روشي (فيلهلم هاينريش)، «داء الكَلَب عند بنات باندورا والأمراض الأسطوريّة الأخرى: مساهمة في نقد التقاليد الأسطوريّة»، **مجلّة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانيّة**، المجلّد LIII، 1898، ص 172 وما يليها.

Wilken (Georg Alexander), « Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel » den *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van*

معبد أبولو فوق هضبة أرغوس (Argos) حين شربت دم الحَمَل المقدّم قُرباناً. ويبدو، وهذا صحيح، أنّ القُربان التكفيري لم يكن له نفس الآثار. ولكن الواقع أنّ يوم «الغفران» هو أيضًا «يوم الله». إنّه اللحظة التي ينخرط فيها الهاربون من الخطيئة من خلال القُربان في «كتاب الحياة»[1]. فكما هو الحال في حالة التقديس، فإنّ التيّار الذي ينشأ، من خلال الضحيّة بين المقدّس والمضحّي، يجدّد هذا الأخير ويمنحه قوّة جديدة. وبهذا القُربان وحده، يتمّ فسخ الخطيئة وإبعاد خطر الموت، وتتدخّل القوى الإلهيّة في المشهد من أجل خير المضحّي.

وقد أدّى هذا التجدّد من خلال القُربان الشخصي إلى ظهور عدد من المعتقدات الدينيّة الهامّة. ولذلك علينا أوّلاً أن نربط تلك المعتقدات بنظريّة الانبعاث من خلال القُربان، ومنها ما سبق أن مرّ بنا بشأن الرموز التي تجعل "الديكشيتا" [المضحّي] جنينًا، ثمّ برهميًّا، ثمّ إلهًا. ونحن نعرف مدى الأهميّة التي كانت عليها عقائد الانبعاث في الأسرار اليونانيّة، والأساطير الاسكندنافيّة والسلتيّة، والطقوس العُزيريّة [=أوزيريسيّة نسبة إلى أوزيريس=عُزير]، والإلهيّات الهندوسيّة والأفسيتيّة، وفي العقيدة المسيحيّة نفسها. أضف إلى ذلك ارتباط معظم هذه العقائد بوضوح بأداء بعض الطقوس القُربانيّة: تناول كعكة إليوسيس عند اليونان، والسوما عند الهندوس، والهَاوْمَا (haoma) عند أهل فارس، إلخ...[2].

Nederlandsch-Indië, XXXVI, 1878, p. 1 sqq.

Roscher (Wilhelm Heinrich), "Die Hundekrankheit der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten: ein Beitrag zur Kritik der Mythen-Ueberlieferung", *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898, p. 172 sqq.

(1) - استعرنا هذه التعبيرات من البحوث التوراتيّة والتلموديّة حول يوم «الدينونة»، أي يوم الغفران.

(2) - انظر مراجعتنا لكتاب ألفريد نوت (Alfred Nutt) وكتاب كونو ماير (Kuno Meyer)، وإروين رود (Erwin Rohde)، في: **الحوليّات الاجتماعيّة**، العدد II، باريس، 1899، ص 214 وما بعدها.

إضافة من المترجم: الكتابان المذكوران هما:

نوت (ألفريد) و ماير (كونو)، **رحلة بران ابن فيبل إلى أرض الحياة: الملحمة الأيرلنديّة القديمة**، لندن، 1895.

رود (إروين)، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، م.م.س.

- وحول ما يتعلّق بالعقائد الهندوسيّة، انظر: ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 102، ص 108، ص 161؛ وفيما يتعلّق بـ«الهاوما» (haoma) الزرادشتيّة، انظر: دارمستتر (جيمس)، **هاورفاتات وأميرتات: مقالة حول ميثولوجيا الأبستاق**، باريس، 1875، ص 54؛ **أهورا مزدا وأهريمن: الأصول والتاريخ**، باريس، 1877، ص 96.

Meyer (Kuno) & Nutt (Alfred), The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living. An Old Irish Saga, London: David Nutt, 1895.

Darmesteter (James), Haurvatât et Ameretât : essai sur la mythologie de

وفي كثير من الأحيان، يكون استبدال الاسم بآخر، هو سمة تجدّد الفرد. فمن المعلوم أنّ الاسم يرتبط، في المعتقدات الدينيّة، ارتباطًا وثيقًا بشخص حامله: فهو يتضمّن شيئًا من روحه[1]، ولذلك يكون القُرْبَان في الغالب مصحوبًا بتغيير الاسم. وقد يقتصر هذا التغيير، في بعض الحالات، على إضافة كُنية إلى الاسم. وحتى اليوم، ما يزال الناس في الهند يحملون لقب "ديكشيتا" [المضحّي][2]، ولكن قد يتمّ في بعض الأحيان تغيير الاسم تمامًا. ففي الكنيسة القديمة، كان يوم عيد الفصح هو المناسبة التي يتمّ فيها تعميد المتنصّرين الجدد بعد طرد الأوراح الشرّيرة عنهم. وبعد هذا التعميد، يتمّ ضمّهم إلى الكنيسة وفرض أسماء جديدة عليهم[3]. وفي الممارسات اليهوديّة، وهذا قائم حتى اليوم، يتمّ استخدام نفس الطقوس حين تكون الحياة في خطر[4]. غير أنّه من المحتمل أنّ هذا الأمر ربّما كان مصحوبًا في القديم بقُرْبَان؛ ونحن نعرف أنّ القُرْبَان التكفيري، عند النّزع، كان موجودًا بين اليهود[5]، كما كان موجودًا في جميع الأديان التي نحن على علم كافٍ بها[6]. ولذلك، فمن الطبيعي أن نعتقد أن يكون تغيير

---

l'Avesta, Paris : F. Vieweg, 1875, p. 54. Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris : F. Vieweg, 1877, p. 96.

(1) - انظر: لوفيبور (يوجين)، «أصول الوثنيّة»، م.م.س؛ برينتون (دانييل غاريسون)، **ديانات الشعوب البدائيّة**، نيويورك، 1897، ص 89 وما يليها.

Brinton (Daniel Garrison), ***Religions of Primitive Peoples***, New York: G.P. Putnam's Sons, 1897, p. 89 sqq.

(2) - وقد كان الحاجّ إلى مكّة يكتسب وما يزال، وهو المضحّي السابق خلال الحجّ، لقب الحاجّ. انظر: فلهوزن، **بقايا الوثنيّة العربيّة**، م.م.س، ص 80.

(3) - دوشان (لويس)، **أصول العقيدة المسيحيّة، دراسة عن الشعائر اللاتينيّة قبل شارلمان**، باريس، 1889، ص 282 وما يليها. وحول العلاقة بين القُرْبَان وطقوس التلقين وإدخال الروح الجديدة، انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 344 وما بعدها. وقد اعتبر الانضمام إلى الحياة المسيحيّة دومًا تغيّرًا حقيقيًا في الطبيعة البشريّة.

Duchesne (Louis), Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Paris : Ernest Thorin, 1889, p. 282, sqq.

(4) - نحن نعرف أنّه يوجد تأثير آخر في العديد من الحالات الموازية، وحتى في هذه الحالة، يهدف إلى مراوغة الأرواح الشرّيرة وإبعاد التّحس عن طريق تغيير الأسماء. انظر: مدراش قوحيليت [سفر الجامعة - م]، V، 5؛ **التلمود البابلي**، روش هشّانا [رأس السنة - م]، 16 أ؛ **تلمود أورشليم**، جمارا شيرهيحود [ترنيمة التوحيد - م]، VI، 10؛ سنوك هرغرونيه (كريستيان)، **مكّة**، هاج، 1889، ج II، ص 122.

Snouck Hurgronje (Christiaan), ***Mekka***, Haag: M. Nijhoff, 1889, II, p. 122.

(5) - جطين [وثائق الطلاق]، القسم الثالث من المشنا، في: **تلمود أورشليم**، م.م.س، ص 45.

(6) - انظر: كالند، الممارسات الجنائزيّة والجنائز الهنديّة القديمة من خلال المخطوطات، م.م.س، رقم 2. وانظر: دي غروت (يوهان جاكوب ماريا)، **النظام الديني في الصين**، ليدن، 1892، ج I، ص 5.

De Groot (Johann Jacob Maria), ***The Religious System of China***, Leyden: E. J. Brill. 1892, I, p. 5.

الاسم والقُربان التكفيري جزءًا من طقس معقّد يعبّر عن التغيّر العميق الذي يحدث في تلك اللحظة في شخص المضحّي. ولا تقتصر هذه الخاصيّة المحيية للقُربان على الحياة الدنيا، بل هي تمتدّ إلى الحياة الأخرى. ففي سياق التطوّر الديني، انضمّ مفهوم القُربان إلى المفاهيم المتعلّقة بخلود الروح. وحول هذه النقطة، فإنّه ليس لدينا ما نضيف إلى نظريّات رود (Rohde)، والسيّدين جيفونز (Jevons) ونوت (Nutt) حول الأسرار اليونانيّة، والتي يجب تقريبها من الوقائع التي ذكرها السيّد سيلفان ليفي والموجودة في عقائد البراهمانيّة[1] وتلك التي سبق أن استخرجها برغانه (Bergaigne) ودارمستتر (Darmesteter) من النصوص الفيديّة[2] والأفستيّة[3]. كما يجب أن نذكر أيضًا العلاقة التي تربط تناول القُربان المقدّس في المسيحيّة بالخلاص الأبدي[4]. ولكن مهما كانت هذه أهميّة هذه الوقائع، فإنّه لا ينبغي لنا المبالغة في ذلك. فطالما أنّ الإيمان بالخلود لا ينبع عن لاهوت القُربان الخام، فإنّه يظلّ غامضًا. فالخلود (amrtam)

---

(1) - ليفي، **عقيدة القُربان في البراهمانا**، م.م.س، ص 93-95.
ونحن نوافق تمامًا على المقاربة التي اقترحها السيّد ليفي بين نظريّة الهروب إلى الموت عن طريق القُربان البراهماني، ونظريّة «الموكسا» (moksà) البوذيّة، أي الخلاص.
انظر: أولدنبرغ (هيرمان)، **البوذا: حياته، عقيدته، مجتمعه**، باريس، 1894، ص 40.
Oldenberg (Hermann), ***Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communauté***, Trad. Alfred Foucher, Paris: Félix Alcan, 1894, p. 40.

(2) - انظر: برغانه، الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا، م.م.س، حول الأمرتام (amṛtam) أي «رحيق الخلود» الذي يمنحه السوما. ولكن هنا، كما في كتاب هيلبرندت (**الأساطير الفيديّة**، م.م.س، ج I، ص 289 وما بعدها، وفي مواضع متفرّقة)، فقد غزت التفسيرات الأسطوريّة البحتة تفسيرات النصوص، انظر: كوهن، **نزول النار ورحيق الآلهة**، م.م.س؛ وانظر: روشي (فيلهيلم)، **رحيق الآلهة وطعامها: مع ملحق حول المعنى الأساسي لأفروديت وأثينا**، لايبزيغ، 1883.
Roscher (Wilhelm), Nektar und Ambrosia: mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene, Leipzig: B. G. Teubner, 1883.

(3) - انظر: دارمستتر، **هاورفاتات وأميرتات**، م.م.س، ص 16، ص 41.

(4) - وهذا في العقيدة (انظر مثلاً: القدّيس إيراينوس، **ضدّ البِدَع**، كامبردج، 1875، الكتاب IV، 4، 8، 5)، بقدر ما هو في الطقوس الأكثر انتشارًا؛ وبهذا يتمّ تكريس القُربان من خلال صيغة تذكر تأثيره على الخلاص. انظر: ماغاني (فرانشيسكو)، **الشعائر الرومانيّة القديمة**، ميلانو، 1898، ج II، ص 268، إلخ. ويمكن تشبيه هذه الوقائع بالهجاداه [الأسطورة – م] التلموديّة التي تقول إنّه لم يكن للقبائل التي اختفت في الصحراء ولم تقدّم قرابين أيّ دور في الحياة الأبديّة (جمارا السنهدرين، X ، 4، 5، 6 في: **تلمود أورشليم**)، ولا لأهل مدينة أضحت محرّمة لأنّها عبدت الأصنام ، ولا قارون الكافر. ويستند هذا المقطع التلمودي إلى الآية: (اجْمَعُوا إِلَيَّ أَتْقِيَائِي الَّذِينَ قَطَعُوا مَعِي عَهْدًا عَلَى ذَبِيحَةٍ) (**مزمور**، L، 5).
Iraeneus, ***hæreses Adversus***, edidit: William Wigan Harvey, Cantabrigiae: Typis Academicis, 1875, libri IV, 4, 8, 5.
Magani (Francesco), ***L'Antica Liturgia Romana***, Milano: Giuseppe, 1898, II, p. 268, etc.

هو ما تضمنه الضحيّة للروح. فهي تضمن عدم التلاشي في الحياة الأخرى كما في هذه الحياة الدنيا. ولكن فكرة الخلود الشخصي لم تتولّد عن الفكرة السابقة إلاّ بعد تأصيل فلسفي، إضافة إلى أنّ إدراك وجود حياة آخرة لا يجد أصله في مؤسّسة القُرْبان[1].

والقرابين الموضوعيّة من التعدّد والتنوّع والتعقيد، بما لا يسمح بتناولها إلاّ بشكل موجز. وباستثناء القُرْبان الزراعي، الذي تُعتبر دراسته حاليًّا متقدّمة بالفعل، فإنّه يجب علينا الاكتفاء بمؤشّرات عامّة تبيّن كيف ترتبط هذه القرابين بخطاطتنا العامّة.

وتتمثّل السمة المميزة للتضحيات الموضوعيّة في أنّ التأثير الرئيس للطقس يكون، بحكم التعريف، على شيء آخر غير المضحّي. والواقع أن القُرْبان لا يعود إلى نقطة انطلاقه؛ فالأشياء التي يهدف إلى تغييرها هي خارج المضحّي، وبالتالي فإنّ التأثير الواقع عليه هو أمر ثانوي. ونتيجة لذلك، فإنّ طقوس الدخول والخروج، وهي التي تستهدف بالخصوص المضحّي، تغدو بدائيّة؛ في حين تميل المرحلة الوسطى، أي التضحية، إلى أن تحتلّ المساحة الأكبر. ذلك أنّ أهمّ ما في الأمر، هو خلق الروح[2]، سواء بخلقها من أجل إعطائها للكائن الحقيقي أو الأسطوري الذي يتعلّق به القُرْبان، أو لأنّ تحرير شيء يحمل خاصيّة مقدّسة تجعله محرّمًا، يقتضي تحويل تلك الخاصيّة إلى روح نقيّة،

(1) - سيكون هنا هو المكان المناسب لدراسة الجانب السياسي للقُرْبان: ففي عدد كبير من المجتمعات السياسيّة الدينيّة (المجتمعات السرّية، الميلانيزيّة والغينيّة، البراهمانيّة، إلخ...)، يتمّ تحديد التسلسل الهرمي الاجتماعي في الغالب من خلال صفات يكتسبها كلّ فرد من خلال ما يقدّمه من قرابين.

- كما ينبغي أيضًا اعتبار الحالات التي تكون فيها الجماعة (الأسرة، الطائفة، المجتمع، إلخ) هي من يقدّم القُرْبان، والنظر في الآثار المترتبة على القُرْبان الجماعي على الفرد. وسيكون من السهل أن نرى أنّ لجميع هذه القرابين، وعمليّات التقديس أو التدنيس، نفس التأثيرات بالتساوي على المجتمع كما على الفرد. ولكن المسالة تتعلّق في المقام الأوّل بعلم الاجتماع بشكل عامّ أكثر من تعلّقها بالدراسة الدقيقة للقُرْبان. علمًا وأنّه سبق لعلماء الإناسة الإنكليزية دراسة هذه المسألة بعمق، وكانت تأثيرات الوليمة القُرْبانيّة على المجتمع أحد الموضوعات المفضّلة لديهم، انظر: روبرتسون سميث، ديانة الساميّين، م.م.س، ص 284 وما بعدها؛ سيدني هارتلاند، **أسطورة بيرسيوس**، م.م.س، ج II، الفصل XI، إلخ).

(2) - سبق للسيّد ألن غرانت في الجزء الثاني من كتابه حول «تطور فكرة الله» أن قدّم أفكارًا حول هذه القرابين وقرابين التضحية بالإله، وهي أفكار قد تبدو شبيهة نسبيًّا بأفكارنا (انظر بشكل خاصّ الصفحات 265- 266، الصفحات 339-340 وما يليها). ومع ذلك، نأمل أن تكون هناك اختلافات جوهريّة. انظر: ألن (غرانت)، **تطوّر فكرة الله: بحث في أصل الأديان**، لندن، 1897.

Allen (Grant), The Evolution of the Idea of God: An Inquiry Into the Origin of Religions, London: Grant Richard, 1897.

أو تحقيقًا للأمرين في نفس الوقت.

ولكن، علاوة على ذلك، فإنّ الطبيعة الخاصّة للشيء المقصود بالقُربان يغيّر القُربان ذاته. ففي قُربان البناء[1]، على سبيل المثال، فإنّ المقصود هو إيجاد روح تحرس البيت، أو المذبح، أو المدينة التي نبنيها أو ننوي بناءها، وهذا ما يجعل منها قوّة[2]. لذا، فإنّ طقوس الهَدْي تتطوّر، إذ نعلّق أحيانًا على الجدران جمجمة ضحيّة بشريّة، أو ديكًا، أو رأس بومة. ومن ناحية أخرى، فإنّ أهميّة الضحيّة تختلف باختلاف طبيعة البناء، معبدًا كان أو مدينة أو مجرّد مسكن بسيط. كما يختلف الغرض من القُربان بحسب إن كان المبنى قد تمّ بناؤه بالفعل أو بصدد البناء، فقد يكون الغرض هو خلق روح أو إله حارس، أو مجرّد استرضاء لروح الأرض التي سيُقام عليها البناء[3].

(1) - وهذا أحد الطقوس التي خضعت للبحث المقارن الأكثر تقدمًا. انظر: غيدوز (هنري)، **طقوس البناء**، باريس، 1882. وانظر: وينرنيتز (موريز) ، «بعض الملاحظات حول قرابين البناء عند الهنود»، **محاضرات الجمعيّة الإناسيّة في فيينا**، العدد XVII، فيينا، 1888، المقدّمة؛ ص 37 وما يليها. وانظر بخاصة الدراسة الشاملة لسارتوري ("حول قُربان البناء"، م.م.س) وتصنيفه للأشكال، بحيث يكفي تحليل الطقس وحده لنحصل على دراسة متميّزة. وحول **الاحتفاظ بأجساد الضحايا أو بأجزاء منها داخل البناءات**، انظر: ويلكن، "الشامانيّة عند شعوب الأرخبيل الهندي"، م.م.س، ص 31. وانظر: بينزا (جيوفاني)، **الاحتفاظ بالرؤوس البشريّة وما يرتبط بها من أفكار وعادات**، روما، 1898.
Gaidoz (Henri), ***Les rites de la construction***, Paris, 1882.
Winternitz (Moriz), « Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern », *Mittheilungen der Antropologischer Gesellschaft in Wien*, 1888, XVII, Intr., p. 37 sqq.
Pinza (Giovanni), La conservazione delle teste umane e le idee ed i costumi coi quali si connette, Roma: Società geografica italiana, 1898.

(2) - هذه هي الحالة الأكثر عموميّة. ويتعلّق الأمر حقًّا بابتداع نوع من الإله كي يُعبد فيما بعد، وهو ما يُشبه إلى حدّ بعيد حالة القُربان الزراعي. وقد تكون هذه الروح غامضة أو واضحة المعالم، وقد يتمّ إمّا إدماجها مع القوّة التي تجعل البناء صلبًا، أو تصبح نوعًا من الإله الشخصي، أو تغدو الشيئين معًا. لكنّها ستكون دومًا مرتبطة ببعض الروابط مع الضحيّة التي تخرج منها وبالبناء الذي تحرسه وتحميه من السحر والأمراض والمصائب، وتُلهم الجميع وجوب احترام العتبة، سواء اللصوص أو السكان. انظر: ترمبل، **عهدُ العَتَبة**، م.م.س.

- وبنفس الطريقة التي يتم بها تثبيت الضحيّة الزراعيّة من خلال زرع بقاياها، وما إلى ذلك، يتمّ نضح الدم أيضًا على الأساسات، قبل أن يتمّ بعد ذلك تعليق الرؤوس على الجدران.
Dümmler (Ferdinand), « Sittengeschichtliche Parallelen », *Philologus*, LVI, Leipzig, 1897, p. 19 sqq.

- ويمكن لقُربان البناء أن يتكرّر في طقوس مختلفة؛ أوّلًا في المناسبات الخطيرة: إصلاح بناء، حصار مدينة، ثمّ يصبح دوريًّا ويندمج في كثير من الحالات مع القرابين الزراعيّة، لكي يولّد مثلها شخصيّات أسطوريّة. انظر: دوملر (فردينان)، "تشابهات تاريخيّة أخلاقيّة"، **مجلّة فيلولوغوس**، العدد LVI، لايبزيغ، 1897 ، ص 19 وما يليها.

(3) - الحالة عامّة جدًّا هي أيضًا. ويتعلّق الأمر بفداء النفس بضحيّة تُهدّئ غضب مالك روح الأرض أو روح المنزل في بعض حالات البناء. والطقسان متوحّدان في الهند (انظر وينترنيتز، **مانترابا الأباستامبا**،

كما يختلف أيضًا لون الضحيّة لهذا السبب ذاته: فهو أسود، على سبيل المثال، إذا كان من أجل استرضاء روح الأرض، وهو أبيض إذا كان المراد خلق روح حارسة[1]. بل إنّ طقوس الهدم ذاتها، لا تكون متماثلة في الحالتين.

وفي القُربان-الطلب، نسعى في المقام الأوّل إلى اصطناع بعض المؤثّرات الخاصّة التي يحدّدها الطقس. فإذا كان القُربان استكمالًا لوعد تمّ الإيفاء به بالفعل، وإذا أُقيم من أجل فكّ الالتزام الأخلاقي والديني الذي يرتبط به، فإنّه يكون للضحيّة إلى حدّ ما، طابع تكفيري[2]. أمّا إذا كان المراد على العكس من ذلك، هو إلزام الإله من خلال عقد، فإنّ القُربان يتّخذ حينها شكل هَذي[3]: فالعطاء المتبادل (*do ut des*) هو المبدأ، وبالتالي، لا وجود لأنصباء مخصّصة للمضحّين. أمّا إذا كان الأمر يتعلّق بشكر إله على نعمة معيّنة، فإنّ المحرقة[4]، أي الهَذي الكامل، أو الشيلَامِيم (ذبيحة السلامة)، أي القُربان الذي يأخذ منه المضحّي نصيبًا، يمكن أن يكونا هما القاعدة. ومن ناحية أخرى، فإنّ أهميّة الضحيّة ترتبط ارتباطًا مباشرًا بأهميّة النذر. وأخيرًا، فإنّ المزايا الخاصّة للضحيّة تعتمد على طبيعة الشيء المطلوب: فإذا كنّا نريد المطر، فإنّنا نضحّي بأبقار سوداء[5] أو نُحضر خلال القُربان حصانًا أسودًا لنصبّ الماء عليه[6]، إلخ. ويمكن إعطاء هذا المبدأ العامّ سببًا

م.م.س) في قُربان فاستوباتي (vastospati) المقدّم إلى «**رودرا سيّد المكان**»؛ لكنّهما يكونان في العادة معزولين (سارتوري، «حول قُربان البناء»، م.م.س، ص 14-15، ص 19، ص 42 وما بعدها).

(1) - انظر: وينترنيتز، **مانترابا الأباستامبا**، م.م.س.

(2) - لعلّ أشهر حالة معروفة هي حالة ابنة يفتاح الجلعادي [في التوراة – م]. لكنّ الشائع، بعد تقديم قُربان طوعي، هو الشعور بتبرئة الذمّة، وبـ«**قضاء النذر**»، كما يقول علماء اللاهوت الهندوس بشكل قاطع.

(3) - كانت الصيغة العامّة التي يقولها المضحّي في الهند الفيديّة عند تقديم القُربان ولحظة يُلقي الكاهن جزءًا من الضحيّة في النّار: «**هذا للإله فلان، وليس لي**».

(4) - هذه هي ذبائح «الرضى» في التوراة.

- ويبدو أنها كانت قبلة العدد في معظم الأديان. انظر بخصوص الهند: أولدنبرغ، **ديانة الفيدا**، م.م.س، ص 305-306؛ ويلكن (جورج ألكسندر)، **نظرية جديدة حول أصل القرابين**، م.م.س، ص 365 وما بعدها.

(5) - كالاواي (هنري)، **النظام الديني عند الأمازولو**، ناتال، 1870، ص 59، رقم 14؛ وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 42، إلخ؛ ماريلييه، «مكانة الطوطميّة في التطوّر الديني»، م.م.س، ج I، ص 209؛ ساهاغون، **التاريخ العامّ لأحوال إسبانيا الجديدة**، م.م.س، ج II، ص 20.

Callaway (Henry), ***The Religious System of the Amazulu***. Natal: J. A. Blair, 1870, p. 59, n° 14.

(6) - هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، م.م.س، ص 75.

- ومن الضروري مقارنة هذه الوقائع بحالات تغريق الضحايا في الماء. وفي حالات أخرى، يتمّ رشّ المياه على الضحيّة: انظر مثلًا: **ملوك أول**، XVIII، 33: (ثُمَّ رَتَّبَ الحَطَبَ وَقَطَّعَ الثَّوْرَ، وَوَضَعَ أَجْزَاءَهُ عَلَى الحَطَبِ وَأَمَرَ أَنْ يَمْلأُوا أَرْبَعَ جَرَّاتٍ مَاءً وَيَصُبُّوهَا عَلَى المُحْرَقَةِ وَعَلَى الحَطَبِ).

معقولًا جدًّا. ففي هذه الحالة، كما هو الحال في الفعل السحري الذي تتماهى معه هذه الشعائر في بعض الوجوه، فإنّ الطقس يفعل فعله أساسًا بنفسه. فالقوّة التي يولّدها فعّالة، حتّى أنّ الضحيّة تذوب في النذر وتندمج به، وتملؤه وتحييه وتحمله إلى الآلهة، وتغدو روحه و"حامله"[1].

وإذ لم نقم سوى بإيضاح كيف يختلف موضوع القُربَان باختلاف الآثار التي يجب أن يُنتجها، فلنر الآن كيف يمكن لمختلف الآليّات التي ميّزنا بينها أن تجتمع معًا في قُربَان واحد. ولعلّ القرابين الزراعيّة هي الأمثل من وجهة النظر هذه، وذلك لأنّها موضوعيّة أساسًا، ثمّ لأنّ تأثيراتها على المضحّي لا تقلّ في شيء عن تأثيرات غيرها من القرابين.

ولهذه القرابين هدف مزدوج. فهي تهدف أساسًا وفي نفس الوقت إلى السماح بخدمة الأرض والانتفاع بمنتجاتها، وذلك برفع الحظر المفروض عليها لحمايتها. ثمّ ثانيًا، من أجل تخصيب الحقول التي نزرعها وحفظ حياتها التي تبدو إثر الحصاد جرداء وكأنّها ميّتة. فالحقول ومنتجاتها هي أشياء حيّة بشكل بارز. وهي تتضمّن عنصرًا دينيًّا ينام خلال فصل الشتاء، ليظهر مجدّدًا في الربيع، ويتجلّى عند الحصاد، وهذا ما يجعله عصيًّا عن الإدراك البشري. بل إنّ البشر قد يتصوّرون هذا المبدأ أحيانًا، روحًا تحرس الأرض والثمار وتتملّكها، وهو ما

- وراجع: كرامر، "عيد 'سنسيا' و'صلاة الحقل' للاستمطار والحصاد عند شعب التشوفاش"، **مجلّة غلوبوس**، العدد LXXIII، 1898، ص 165؛ سميرنوف (ايفان نيكولايفيتش) وبوير (بول)، **السكّان الفنلنديّون لحوضي نهر الفولغا ونهر كاما: دراسات نياسيّة تاريخيّة**، باريس، 1898، ص 175.

Krahmer, “Das Fest ‘Sinsja’ und das ‘Feld-Gebet’ um Regen um Ernte der Tschuwaschen”, *Globus*, LXXIII, 1898, p. 165.

Smirnow (Ivan Nikolaevich) & Boyer (Paul), Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama : études d’ethnographie historique, Paris, E. Leroux, 1898, p. 175.

توضيح من المترجم:

التشوفاش: أحد الشعوب التركيّة، يعيش على ضفاف نهر الفولغا في جمهورية تشوفاشيا الروسيّة.

(1) - عندما يُمسح كفل الحيوان بالزيت في الطقوس الفيديّة، يُقال: «**ليذهب سيّد الذبيحة (المُضحّي) وإرادته إلى السماء**» (**أباستامبا شروتا سوترا**، VII، 14، 1؛ **فيدا الصيغ**، 6، 10، 6؛ **تايتريّا سمبيتا**، 1، 3، 8، 1)؛ وهو ما يُشرح في: تايتريّا سمبيتا، 6، 3، 7، 4؛ **شاتاباثا براهمانا**، 3، 7، 4، 8) بالقول إنّ الدابّة تنهب إلى السماء وهي تحمل على كفلها نذر المضحّي. ولقد تمّ في الغالب تصوّر الضحيّة على أنها رسول البشر للآلهة، وهو ما نجده عند هنود المكسيك، كما عند التراقيّين حسب وصف هيرودوت (**تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 9)، إلخ... ولا يمكن اعتبار تعدادنا للقرابين الموضوعيّة مكتملًا بأي حال من الأحوال؛ فنحن لم نتعرّض لقُربَان العِرافة، وقُربَان التأخيذ، وقُربَان الطعام، وقُربَان القَسم، إلخ... وقد تُظهر دراسة هذه الأشكال المختلفة أنها تتعلّق هي أيضًا بإنشاء شيء مقدّس واستخدامه، أي روح نوجّهها نحو هذا الشيء أو ذاك. وقد تمكّن وجهة النظر هذه من الوصول إلى تصنيف للقرابين.

يُشكّل قداستها. لذا، يجب إبعاد تلك الروح لكي يغدو الحصاد أو الانتفاع بالثمار ممكنًا. ولكن في نفس الوقت، وبما أنّها هي حياة الحقل ذاتها، فلا مندوحة بعد طردها، من إعادة خلقها وتثبيتها في التربة لكي تخصبها. وقد تكون قرابين التحليل البسيط كافية لتلبية الاحتياج الأوّل، لكنّها لا تكفي لتلبية الثاني. ولذلك، فإنّ للقرابين الزراعيّة في الأغلب آثار متعدّدة، وهي تجمع أشكالًا مختلفة من القرابين. وهذه لعمري إحدى الحالات التي نلاحظ فيها كأفضل ما يكون التعقيد الأساسي للقُربان الذي لا نتردّد كثيرًا في الإلحاح بشأنه، لكن ذلك لا يجعلنا ندّعي أنّنا سنقوم من خلال هذه الصفحات القليلة بتقديم نظريّة عامّة حول القُربان الزراعي. فنحن لا نجرؤ على التنبؤ بجميع الاستثناءات الظاهرة، ولا يمكننا كشف تشابك التطوّرات التاريخيّة. ولذلك سوف نقتصر على قُربان معروف بشكل جيّد وسبق أن كان موضوع عدد من الدراسات، وهو القُربان المقدّم إلى الإله زيوس بوليوس (Zeus Polieus) والذي كان يحتفل به الأثينيّون في العيد المعروف باسم ديبوليا (*Dipolia*) أو بوفونيا (*Bouphonia*)[1].

وقد كان هذا الاحتفال[2] يُقام في شهر حزيران/يونيو من كلّ عام عند

(1) - انظر: مانهاردت، **بحوث أسطوريّة**، م.م.س، ص 68 وما بعدها؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 304 وما بعدها؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 38، ص 41؛ بروت (هـ. فون)، «بوفونيا»، **مجلّة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانيّة**، المجلّد LII، 1829، ص 187 وما بعدها؛ ستنجل، **أثريّات الشعائر اليونانيّة**، م.م.س، 399 وما بعدها.

- ويرى فارنيل أنّ البوفونيا من جنس العبادات الطوطميّة. انظر: فارنيل (لويس ريتشارد)، **ديانة الدول اليونانيّة**، أكسفورد، 1896، المجلّد الأوّل، ص 56-58، ص 88 وما بعدها.

- وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج II، ص 203 وما بعدها؛ ج V، ص 509؛ مومسن (أوغست)، **علم المواسم: دراسات أثريّة في الأعياد الحضريّة عند الأثينيّين**، لايبزيغ، 1864، ص 512 وما بعدها؛ غروب، **ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة**، ج I، ص 29.

Prott (H. von), « Buphonien », *Rheinisches Museum für Philologie,* Band LII, 1897, p. 187 sqq.

Farnell (Lewis Richard), ***Cults of the Greek States,*** Oxford: Clarendon Press ,1896, Volume I, pp. 56, 58 et p. 88 sqq.

Mommsen (August), Heortologie antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener, Leipzig: B. G. Teubner, 1864, p. 512 sqq.

(2) - انظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، I، 24، 4؛ 28، 10.

- فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 9، ص 28 وما بعدها.

- أرسطوفان، **حاشية على أرسطوفان**، السُّحب، التعليق 985، لندن، 1896؛ يوستاديوس السالونيكي، **تعليقات على إلياذة هوميروس**، م.م.س، 83؛ سويداس، **معجم سويداس اليوناني اللاتيني**، مفردة Διός Ψῆφος؛ حزقيوس الإسكندراني، **القاموس اليوناني للكتاب المقدّس**، مفردة Διός Θχαοι.

Aristophane, ***Scholia Aristophanica***, *Nubes*, 985, London: Macmillan & Co., 1896.

نهاية الحصاد وبداية دَرْس المحصول. وكان الحفل الرئيس يقام فوق هضبة الأكروبوليس، على مذبح زيوس بوليوس الذي كان يُوضع فيه الكعك فوق طاولة برونزيّة، دون أيّ حراسة[1]. ثمّ يتمّ إطلاق الثيران؛ وكان أحدها يقترب من المذبح، ويأكل بعضًا من التقدمات، ويدوس الباقي برجليه[2]. وفي تلك اللحظة ينهال عليه أحد الكهنة بفأس. وحين يسقط أرضًا، يقوم رجل ثانٍ بقطع حلقه بسكّين؛ ويقوم آخرون بسلخه، في حين يفرّ الذي ضربه في الأوّل. وبعد المحاكمة التي يُجريها مجلس شيوخ المدينة، وقد سبق أن تحدثنا عنها، يتمّ توزيع لحم الثور على الحاضرين، وخياطة الجلد الذي يحشى بالقشّ، ليتمّ بعدها ربط الحيوان المحشوّ إلى محراث.

وقد تعلّقت بهذه الممارسات الغريبة أسطورة في ثلاث روايات تنسبها إلى ثلاث شخصيّات مختلفة: واحدة إلى ديوموس (Diomos)، وهو كاهن الإله زيوس بوليوس، والثانية إلى سوباتروس (Sopatros)، والثالثة إلى ثاولون (Thaulon)[3]، وهؤلاء على ما يبدو الأسلاف الأسطوريّون للكهنة المتولّين هذا القُربان. وفي الروايات الثلاث، يضع الكاهن التقدمة على المذبح، فيأتي ثور ليأكل منها، فيقوم الكاهن الهائج بضرب الثور مدنّس التقدمة، فيتدنّس الكاهن نفسه ويهرب حاملًا معه الدنس. ولعلّ أطول هذه الروايات هي التي بطلها سوباتروس؛ فقد أصاب الناس قحط نتيجة لجريمته، وحين ذهب الأثينيّون لاستشارة عرّافة معبد دلفي، أشارت عليهم بأنّ المنفيّ يمكن أن ينقذهم، وأنّه يجب معاقبة القاتل وإحياء الضحيّة من خلال قُربان مماثل لذاك الذي قُتلت فيه والأكل من لحمها. وقد أعيد سوباتروس إلى المدينة، واستعاد حقوقه لكي يمكنه تقديم القُربان، وأضحى الناس منذئذ يحتفلون بالعيد على ما وصفنا.

هذه هي الوقائع. فماذا الذي تعنيه؟ يمكننا التمييز في هذا العيد بين ثلاثة مشاهد: 1° موت الضحيّة؛ 2° الوليمة القُربانيّة؛ 3° انبعاث الضحيّة[4].

---

(1) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، 4، 24، I.

(2) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 28.

(3) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 9؛ ج II، ص 28-30؛ يوستاديوس السالونيكي، **تعليقات على إلياذة هوميروس**، م.م.س؛ أرسطوفان، **حاشية على أرسطوفان**، م.م.س.

(4) - وقد رأى يوسبيوس القيصري في موت أدونيس رمزًا لحصاد الزرع، لكن هذا لا يعطينا سوى فكرة غائمة وضيّقة عن الطقس. انظر: يوسبيوس القيصري، **الإعداد للإنجيل**، باريس، 1846، م III، الكتاب 2، § 9.

Eusèbe, ***La préparation évangélique***, Paris: Gaume frères, 1846, Tome III, Livre 2, § 9.

في بداية الحفل، يتمّ وضع الكعك والحبوب على المذبح، وهي على الأرجح بواكير القمح المدروس[1]. وهذه التقدمة مماثلة لجميع التقدمات التي تسمح للنّاس العاديّين باستخدام المحاصيل. وبما أنّ حرمة القمح المحصود جميعها قد تركزّت في الكعك، فإنّ الضربة المفاجئة التي يتلقّاها الثور لحظة يمسّ الكعك، تعني أنّ التكريس قد أصابه بغتة مثيل صاعقة، وأنّ الروح الإلهيّة الساكنة في البواكير التي أكلها، قد حلّت فيه. لقد أصبح الثور هو تلك الروح التي تلبّست به، رغم أنّ قتله كان عملًا دَنِسًا. وبما أنّ الضحيّة في القُرْبَان الزراعي تُمثّل رمزيًّا الحقول ومنتجاتها، فهي تُوضع في تماسٍّ معها قبل حفظها في الأجران. وفي حالتنا هذه، فإنّ الثور يأكل كعكة الثمار الأولى، وقد يُطاف به في حالات أخرى في الحقول، أو يُقتل بأدوات زراعيّة، أو يُدفن وسطها. ولكن الحقائق يجب أن يُنظر إليها من زاوية أخرى. ففي الوقت نفسه، يمكن للضحيّة أيضًا أن تمثّل المؤمنين الذين سيدنّسون المحصول باستخدامه[2]. ولا يقتصر الأمر على استبعاد منتجات الأرض للمضحّي، بل يُمكن للمضحّي كذلك أن يكون في حالة تُوجب أن يظلّ بعيدًا عنها. ولذلك قد يشهد الحفل في بعض الحالات، ممارسات تطهيريّة، وبهذا ينضاف إلى القُرْبَان اعتراف[3]. وفي حالات أخرى، قد يحقّق القُرْبَان نفسه هذا النوع من التكفير، ويتّخذ بحقٍّ شكل افتداء. هكذا أصبح عيد الفصح طقس افتداء عامّ بمناسبة استهلاك البواكير. ولم يكن الأمر متعلّقًا بافتداء المواليد الجدد من البشر[4] بإراقة دم

---

(1) - يرى مومسن أنّ «عيد بوفونيا» هو عيد درس الحبوب. انظر: مومسن، **علم المواسم: دراسات أثريّة في الأعياد الحضريّة عند الأثينيّين**، م.م.س.

(2) - كاتو، **في الفلاحة**، م.م.س، 14.

- أمبارفاليا (Ambarvalia): ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 200، رقم 3.

- وانظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 39. وانظر أمثلة شديدة الوضوح لوقائع من نفس النوع في: سارتوري، «حول قُرْبان البناء»، م.م.س، ص 17.

(3) - كان يجري اعتراف عند تقديم العشور والفواكه في هيكل أورشليم (القسم الخامس من المشنا، **تلمود أورشليم**، معسر شيني [العُشر الثاني]، ص 10 وما بعدها). وفي الهند، كان اعتراف المرأة جزءًا من طقوس «فارونا برّاغاسا» (Varunapraghasas) (ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 156).

(4) - فلهوزن (يوليوس)، **مقدمات نقديّة في تاريخ إسرائيل**، برلين، 1883، ج III، الفقرة 1.

- روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 406، 464، إلخ.

ونحن نحتفظ من التفسير الضيّق جدًّا لفلهوزن وروبرتسون سميث، بالطابع المشترك للعيد؛ ولنلاحظ الطريقة التي تُستهلك بها باكورات القمح فيه، إذ تُخصّص له أوّل حزمة؛ واسمحوا لنا أن نقول إنّه، كما هو الحال في كلّ مكان، ودون أن يكون الأمر متعلّقًا بالضرورة بمزيج من طقوس مختلفة الأصول، أنّنا إزاء حالة من الطقوس المعقّدة بشكل طبيعي.

Wellhausen (Julius), ***Prolegomena zur Geschichte Israels***, Berlin : G. Reimer, 1883, III, 1.

خروف الفصح[1]، بل وكذلك بافتداء كلّ عبريّ من الخطر. ولعلّنا نستطيع مقارنة هذه الحقائق بالصراعات التي يُشارك فيها المضحّون في بعض الأعياد الزراعيّة[2]، حيث يبدو أنّ الضربات التي يتبادلونها تُطهّرهم وتفتديهم. يُوجد إذن في اللحظة الأولى من الطقوس[3]، عمليّة مزدوجة: أوّلاً، تحليل القمح المحصود والمدروس عن طريق الضحيّة التي تمثّله؛ وثانيًا، افتداء الحاصدات والزرّاع بقتل تلك الضحيّة التي تُمثلّهم.

وبالنسبة إلى الديبوليا، فإنّ الوثائق لا تُشير إلى اتّصال بين المضحّي والضحيّة قبل التكريس. ولكنّها تحدث بعد ذلك من خلال وليمة قُربانيّة[4] تُشكّل مرحلة جديدة من الحفل. فبعد أن يتطهّر الكهنة من دنسهم، يُمكن لمساعديهم تناول الوليمة القُربانيّة، وهذا ما كانت أوصت به عزافة معبد دلفي حسب ما تقوله الأسطورة[5]. ونحن نلحظ وجود عدد كبير من القرابين

(1) - الالتزام بقُربان الفصح والأكل من الحَمَل وإحضار الثمار الأولى، هي التزامات شخصيّة بحتة في الطقوس العبريّة. وبالمثل، نجد في طقس «فارونا براغاسا» الذي سندرسه لاحقًا، حالة ملحوظة لافتداء النفس. ففيه يتمّ قطع كلّ فرد من أفراد الأسرة عن «الرابط» الذي يرمي به إليه فارونا، ويُصنع من كعك الشعير (Karambhapatrani) عدد على قدر عدد أفراد الأسرة (أباستامبا شروتا سوترا، VIII، 5، 41) بالإضافة إلى كعكة أخرى تُمثّل الطفل الذي سيولد (**تايتريا براهمانا**، 1، 6، 5، 5)، وفي لحظة معيّنة من الحفل، يضع كلّ فرد كعكته على رأسه (**أباستامبا شروتا سوترا**، VIII، 6، 23). وهكذا كما يقول البراهمان، تتخلّص الرأس من إله الشعير فارونا (**تايتريا براهمانا**، 1، 6، 5، 4).

(2) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، 2، 32، II (تريزان Trézène)؛ وانظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 266 وما بعدها؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 11، 12 (إسبرطة Sparte)؛ يوزنر (هيرمان)، "نسيج الملحمة اليونانيّة"، في: **وقائع اجتماعات القسم الفلسفي التاريخي للأكاديميّة الملكيّة للعلوم**، المجلد 137، فيينا، 1898، II، ص 42 وما بعدها؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 281؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 165.

- وحول أعياد "الهولي" (Holi)، انظر: كروك (وليام)، **الأديان الشعبيّة والفولكلور في شمال الهند**، لندن، 1896، ج II، ص 315 وما يليها. وفي هذا الكتاب نجد عدّة تشابهات. لكن الطقوس معقدة، ومن الممكن جدًّا أن نكون هنا، وبصفة خاصّة، أمام محاكاة سحريّة للصراع السنوي بين الأرواح الخيّرة والأرواح الشرّيرة.

Usener (Hermann), "Der Stoff des griechischen Epos", in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 137, Wien, 1898, III.

Crooke (William), ***The Popular Religions and Folk-lore of Northern India***, London: A. Constable & co., 1896, II, p. 315 ssq.

(3) - وتُشير الأسطورة بالفعل إلى هذا الطابع التكفيري تقريبًا لأعياد «بوفونيا».

(4) - وهو ما يعتبره فارنيل (**ديانة الدول اليونانيّة**، م.م.س) وروبرتسون سميث (مقال «القُربان»، م.م.س) من بقايا القُربان الجماعي الطوطمي.

(5) - فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س.

الزراعيّة متبوعة بولائم قُربانيّة مماثلة[1]. ومن خلال هذه الوليمة القُربانيّة، يتشارك المضحّون في عبد ديبوليا الطابع المقدّس للضحيّة. وهم لا يتلقّون سوى تكريس مخفّف، لأنّه مشترك فيه، ولأنّ بعض لحم الثور يظلّ سليمًا. وبما أنّهم اكتسبوا نفس الطابع المقدّس كما الأشياء التي يريدون استخدامها، فإنّه يمكنهم أن يقتربوا منها[2]. ونحن لا نعدم مثل هذا الطقس عند شعب "الكافير" (Kafres) في إقليم ناتال (Natal) وأرض الزولو (Zululand) [جنوب أفريقيا]، وهو طقس يُقام من أجل التمكّن في بداية العام من استخدام الفواكه الجديدة؛ إذ يتمّ طهي لحم ضحيّة مع حبوب وفواكه وخضروات، ويقوم الملك بإطعام جميع الرجال من ذاك الطعام بوضع لقمة منه في فم كلّ رجل، اعتقادًا بأنّ هذه الوليمة القُربانيّة تُطهّره لمدّة عام كامل[3]. وقد كان لإيلاف عيد الفصح نفس العواقب[4]. فقد كان يتمّ في كثير من الأحيان في القرابين المقدّمة قبل بدء الحرث، إعطاء الفلاّح المكلّف بالحرث جزءًا من لحم الضحيّة[5]. وقد يبدو هذا الإيلاف في الظاهر غير مُجْدٍ بما أنّ القُرْبان السابق قد قام بالفعل بتحليل الأرض والحبوب. وهذا ما يجعل الأمر يبدو وكأنّه تكرار لنفس القُرْبان[6]، والحال أنّ الإيلاف في بعض

(1) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 105؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 71، 106، 157؛ والملحق في الجزء الثاني من الكتاب.

(2) - انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 9، 21، 23، 31، 42، 73، 75، 78، إلخ.

(3) - انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 74.

(4) - لا يستطيع العبرانيون الأكل من ثمار الأرض الموعودة حتى يأكلوا من الفطير (الخبز الخالي من الخمير) ومن الحَمَل. **يشوع**، V، 10 وما بعدها؛ **خروج**، XII، 15 وما يليها؛ **خروج**، XXXIV، 18 وما يليها ، إلخ...

(وَفِيمَا كَانَ الإِسْرَائِيلِيُّونَ مُخَيِّمِينَ فِي الْجِلْجَالِ، فِي سُهُولِ أَرِيحَا، احْتَفَلُوا بِالْفِصْحِ فِي مَسَاءِ الْيَوْمِ الرَّابِعَ عَشَرَ مِنَ الشَّهْرِ. وَفِي الْيَوْمِ التَّالِي لِلْفِصْحِ أَكَلُوا مِنْ غَلَّةِ الأَرْضِ فَطِيرًا وَفَرِيكًا. فَانْقَطَعَ الْمَنُّ عَنِ النُّزُولِ. وَمُنْذُ ذَلِكَ الْوَقْتِ أَصْبَحُوا يَغْتَذُونَ فِي عَيْشِهِمْ عَلَى مَحَاصِيلِ أَرْضِ كَنْعَانَ) (**يشوع**، V، 10-12).

(سَبْعَةَ أَيَّامٍ تَحْتَفِلُونَ، تَأْكُلُونَ فِيهَا فَطِيرًا، تُخْلُونَ بُيُوتَكُمْ مِنَ الْخَمِيرِ فِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ، فَإِنَّ كُلَّ مَنْ أَكَلَ خَمِيرًا فِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ إِلَى الْيَوْمِ السَّابِعِ، تُبَادُ تِلْكَ النَّفْسُ مِنْ إِسْرَائِيلَ. وَتُقِيمُونَ فِي الْيَوْمِ الأَوَّلِ حَفْلاً مُقَدَّسًا، وَكَذَلِكَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ. لاَ يُجْرَى فِيهِمَا عَمَلٌ مَا إِلاَّ تَجْهِيزُ طَعَامِ الأَكْلِ. هَذَا كُلُّ مَا تَعْمَلُونَهُ. وَتَحْتَفِلُونَ بِعِيدِ الْفَطِيرِ، لأَنِّي فِي هَذَا الْيَوْمِ عَيْنِهِ أَخْرَجْتُ أَجْنَادَكُمْ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ، فَاحْتَفِلُوا بِهَذَا الْيَوْمِ فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً فِي أَجْيَالِكُمُ الْمُقْبِلَةِ. وَمُنْذُ مَسَاءِ الْيَوْمِ الرَّابِعَ عَشَرَ مِنَ الشَّهْرِ الأَوَّلِ وَحَتَّى مَسَاءِ الْيَوْمِ الْحَادِي وَالْعِشْرِينَ مِنْهُ تَأْكُلُونَ فَطِيرًا. سَبْعَةَ أَيَّامٍ تَخْلُو بُيُوتُكُمْ مِنَ الْخَمِيرِ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ أَكَلَ خُبْزًا مُخْتَمِرًا يُبَادُ مِنْ جَمَاعَةِ إِسْرَائِيلَ، الْغَرِيبُ وَالْمُوَاطِنُ عَلَى حَدٍّ سَوَاءٍ. لاَ تَأْكُلُوا شَيْئًا مُخْتَمِرًا، بَلْ فِي كُلِّ مَسَاكِنِكُمْ تَأْكُلُونَ فَطِيرًا) (**خروج**، XII، 15-20).

(احْتَفِلُوا بِعِيدِ الْفَطِيرِ، فَتَأْكُلُونَ فَطِيرًا سَبْعَةَ أَيَّامٍ كَمَا أَمَرْتُكُمْ فِي شَهْرِ أَبِيبَ، لأَنَّكُمْ فِي هَذَا الشَّهْرِ خَرَجْتُمْ مِنْ مِصْرَ) (**خروج**، XXXIV، 18).

(5) - فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج II، ص 31.

(6) - وفقًا لنصّ كلمات عرّافة معبد دلفي [كاهنة الإله أبولو – م]، يبدو أنّ الوليمة الجماعيّة كانت نافلة نسبيًّا (λῷον ἔσεσθαι).

الأحيان قد يكون كافيًا للحصول على التأثير المنشود. ولكن، بشكل عام، فإنّ هذا الإيلاف يتلو عمليّة تحليل تنتج بالفعل تدنيسًا أوّلًا، وهذا أمر شديد الوضوح في طقوس "فَارُونَابرَاغاسَا" (Varunapraghâsas) الهندوسيّة. فالشعير يُخصّص لـ«فارونا»[1]؛ وهو طعامه[2]. وقد كانت المخلوقات فيما مضى، كما تقول الأسطورة، تأكل منه فتُصاب بداء الاستسقاء، لكنّها كانت تنجو من هذا الخطر بفضل الطقوس التي سوف نتحدّث عنها الآن[3]. فمن بين التقدمات التي تُقدّم[4]، تلك التي يتولىّ فيها كاهنان صُنع تمثالين صغيرين من بذور الشعير في شكل كبش ونعجة، ثمّ يضع المضحّي خصلات من الصوف على تمثال النعجة في موضع ضرعيها وتضع وزوجته خصلات أخرى على تمثال الكبش، وتكون تلك الخصلات كبيرة قدر الإمكان[5]. ثمّ يُقدّم القُربان؛ ويُخصّص جزء منه لـ"فارونا" إلى جانب تقدمات أخرى من الشعير، ثم تُؤكل البقيّة في جوّ احتفالي. «من خلال القُرْبان، نُبعد»[6] فارونا، ونُخلّص من سيأكلون الشعير من "القيد" الذي كان يرميه عليهم. ثمّ، ومن خلال أكل ما تبقّى من التمثالين، نمتصّ روح الشعير ذاته. وبهذا، فإنّ الإيلاف يُضاف بوضوح إلى التحليل. وفي هذه الحالة وفي حالات مماثلة، فإنّه يُخشى بلا شكّ في أن لا يكون التدنيس كاملًا، وأن لا يتلقّى المضحّي من ناحية أخرى، سوى نصف تكريس. ولذلك، فإنّ من شأن القُرْبان أن يُعادل بين قدسيّة الشيء المُزمع استخدامه وقدسيّة المضحّي.

---

(1) - انظر: ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 155، رقم 3.

(2) - ومن هنا اسم الطقس: «طعام فارونا».

(3) - **شاتاباثا براهمانا**، 2، 5، 2، 1.

- وانظر: ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 156، رقم 1. لكن نصّ **تايتريا براهمانا**، 1، 6، 4، 1، لا يشير إلاّ إلى هذا الجانب الأخير من الأسطورة.

- ونحن لا ندرس سوى أحد الطقوس الثلاثة التي تشكّل جزءًا من الحفل: وأحدة هذه الطقوس هو حمّام مماثل لحمّام الخروج من قُرْبان السوما، والآخر هو اعتراف المرأة، وهو من جميع الجوانب مثيل لاختبار المرأة الزانية الوارد في سفر اللاويين. وبهذا، فإنّ للحفل طابع تطهيري شديد الوضوح.

(4) - وجميعها مصنوع من الشعير؛ قد يكون بعضها بصفة استثنائيّة من الأرزّ. انظر: **أباستامبا شروتا سوترا**، VIII، 5، 35.

(5) - **أباستامبا شروتا سوترا**، VIII، 5، 42؛ VIII، 6، 1 وما بعدها، VIII، 6، 10 وما بعدها.

- ومن الواضح أنّ هاتين الصورتين تمثّلان روح الشعير الذي يُعتبر مُخصِبًا ومُخصَبًا (انظر: **تايتريا براهمانا**، 1، 6، 4، 4 بخصوص التسافد المجازي لهذين الحيوانين الذي يتمّ بموجبه تحلّل المخلوقات من رباط فارونا)، ولكن لا يوجد نصّ واضح حول هذه النقطة؛ وعلى الرغم من أنّ للطقس في حدّ ذاته معنى الخلق السحري لروح الشعير (انظر: **شاتاباثا براهمانا**، 2، 5، 2، 16 والإشارة إلى أنّ الكبش هو «فارونا المرئي» وإلى أنّ الأمر يتعلّق بتمثال كبش لا بكبش حقيقي كما يعتقد السيّد ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 155، رقم 4)، إلاّ أنّ النصوص لا توضّح هذا المعنى بما يكفي لكي يمكن لنا تطويره.

(6) - «آفا-ياج» (Ava-yaj). (**تايتريا براهمانا**، 1، 6، 5، 1).

ولكن في القرابين التي تهدف إلى تخصيب الأرض[1]، أي بثّ حياة إلهيّة فيها أو استحثاث الحياة الموجودة فيها، فإنّ الأمر لا يعود متعلّقًا، كما في السابق، بإزالة طابع مقدّس؛ بل بوجوب نقله. ومن هنا، فإنّ أساليب النقل المباشر أو غير المباشر مشاركة بالضرورة في هذه الأنواع من العمليّات. فلا بدّ من أن نُثبت في الأرض روحًا تُخصّبها. وقد كان شعب الخوند (Khonds) يُقدّم ضحايا بشريّة لضمان خصوبة الأرض؛ وكانت لحومها تُوزّع بين المجموعات المختلفة وتُدفن في الحقول[2]. وفي أمكنة أخرى، كانت دماء الضحيّة البشريّة تُسفك على الأرض[3]. وفي أوروبّا، كان يُوضع بعض من رماد النيران التي كانت تُوقد في الصيف في عيد القدّيس يوحنّا، وكسرات من الخبز المبارك المصنوع في كنيسة القدّيس أنطوان[4]، وعظام الحيوانات التي قُتلت في عيد الفصح أو أعياد أخرى[5]. ولكن في كثير من الأحيان لا يتمّ استخدام الضحيّة بأكملها بهذه الطريقة، وكان المضحّون كما هو الحال في عيد بوفونيا، يتلقّون نصيبهم منها[6]. بل كانت الضحيّة أحيانًا تُترك برمّتها للمضحّي. وكانت تلك وسيلة لإشراك الفلّاح في منافع التكريس، بل وربما، لاستئمانه على القوى التي يستوعبها والتي يتمّ تثبيتها في حالات أخرى في أرض الحقل. ذلك أنّه يتمّ في وقت لاحق، زرع بقايا الوجبة عند البذر أو الحرث[7]، أو تُقدّم ضحيّة أخرى كتجسيد جديد لروح الزرع، بحيث تُعاد إلى الأرض الحياة التي سُلبت منها عند الحصاد. فما نُعيده إلى الأرض هو ما سبق أن اقترضناه منها[8]. وهذه المقابلات الأساسيّة بين طقوس تحليل باكورات الثمار وطقوس تخصيب الحقول، وبين الضحيّتين، هي ما أدّى في بعض الحالات إلى حصول اندماج حقيقي بين الاحتفالين اللذين أضحيا يمارسان على نفس الضحية. وهذا ما حدث لأعياد بوفونيا التي كانت قُرْبانًا ذي وجهين: فهي وإن كانت قُرْبان دَرْسٍ لأنها تبدأ بتقدمة البواكير، فإنّ هدفها النهائي كان تخصيب الأرض. وقد رأينا بالفعل أنّ هذا العيد، وفق

(1) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 350 وما بعدها.

(2) - ماكفرسون (صموئيل شارتز)، مذكّرات عمل في الهند، م.م.س، ص 129 وما بعدها.

- انظر التضحية بالنيران في الحقول: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 20، 23، 41.

(3) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 363.

(4) - باهلمان، **حكايات بلاد مونستر وأساطيرها وأغانيها وعاداتها**، م.م.س، ص 294.

(5) - هوفلر، **«تشريح القُرْبان»**، م.م.س، ص 4.

(6) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 21، 28 وما بعدها، 43، 47 وما بعدها.

(7) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 350؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 381 وما بعدها.

(8) - يقضي الجنّي فصل الشتاء في المزرعة. انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 16، 14.

ما تقوله الأسطورة، إنّما أنشئ من أجل وضع حدّ لمجاعة وقحط ضرب البلاد. بل وقد يمكننا القول بأنّ للوليمة القُربانيّة التي يُشكّلها لحم الثور أيضًا نفس الهدف المزدوج: السماح باستهلاك الحبوب الجديدة، ومنح الناس بركة خاصّة في أعمالهم الزراعيّة القادمة.

ولكن دعونا نواصل تحليل معطياتنا، وقد وصلنا إلى اللحظة الثالثة من الطقس. لقد قام سوباتروس حين قتل الثور، بقتل روح القمح، ولذلك لم يَنمُ القمح مجدّدًا. ووفق ما جاء في النبوءة، فإنّ القُربان الثاني هو ما سيُحيي الثور المقتول. ولهذا يتمّ حشو جلد الثور بالقشّ، فالثور المحشوّ بالقشّ[1] هو الثور المنبعث من موته. وبربطه إلى المحراث وجرّه جيئة وذهابًا في أنحاء الحقل، تكون هذه الصورة مماثلة لذرّ لحم الأضحية عند شعب الخوند. لكن يجب أن نلاحظ أنّ وجود الثور نفسه أي روحه، تظلّ حيّة حتّى بعد أكل لحمه ونشر قداسته. وهذه الروح، وهي نفسها التي تمّ انتزاعها من المحصول المحصود، ما تزال موجودة هناك، أي في الجلد المخيط المملوء بالقشّ. وهذه السمة ليست خاصّة بأعياد بوفونيا. ففي أحد الأعياد المكسيكيّة، ولتمثيل انبعاث روح الزرع، كان يتمّ سلخ الضحيّة الميّتة وإكساء جلدها الضحيّة التي ستخلفها في العام الموالي[2]. وفي لوساتيا (Lusace)[3][*]، كان يتمّ في عيد الربيع دفن «الميّت»، أي إله النبات القديم ونزع إزالة ثوب الدمية التي كانت تمثّله ووضعه على شجرة مايو[4]، وبذلك تنتقل الروح مع انتقال الثوب، وتنبعث الضحيّة وتُولد من جديد. وفي هذه الحال، فإنّ هذه الضحيّة هي روح النبات نفسه التي تتركّز أوّلًا في الثمار الأولى قبل أن يتمّ نقلها إلى الحيوان الذي سيطهّره الذبح ويُجدّد قواه. فعلّة الإنبات والخصوبة هي ذاتها في المثالين المذكورين، وهي حياة الحقول التي تنبعث وتُولد من جديد[5].

ولعلّ ما يُلفت النظر بشكل خاصّ في هذا القُربان، هو استمراريّة هذه الحياة دون انقطاع، وهو ما يضمن القُربان دوامه وانتقاله. ذلك أنّ الروح

---

(1) - كونداكوف ورايناخ وتولستوي، **آثار روسيا الجنوبيّة**، م.م.س، ص 181 (قبائل الآلطاي Altaï)؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، IV، 72.
- فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 42 (الصين)؛ ص 94، 220 (استخدامات من نفس النوع).

(2) - ن.م.س، ج II، ص 220.

(3)[*] - **لوساتيا**: منطقة تاريخيّة كانت تقطنها قديمًا قبائل اللوسيك (Lužice) السلافيّة، وتقع حاليًا بين غربي بولندا وشرقي ألمانيا وشمالي التشيك [المترجم].

(4) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 266.

(5) - ن.م.س، ج II، ص 257.

المنتزعة من خلال القتل الأضحوي، تظلّ موجودة حيث وضعها الطقس، إذ نجدها مثلًا في عيد بوفونيا داخل دمية ثورٍ محشوّ بالقشّ. أمّا حين لا يكون الانبعاث محلّ عيدٍ خاصّ، فقد كان الحفاظ على جزء من الضحيّة أو التقدمة يشهد على استمرار وجود الروح التي أقامت فيها. وفي روما، لم يكن يتمّ الاحتفاظ برأس حصان أكتوبر فحسب، بل كذلك بدمه الذي يُحتفظ به إلى موعد حلول عيد الباليليا (Palilies)[1]. كما يتمّ الاحتفاظ برماد قرابين عيد الفورسيديسيديا (*Forcidicidia*) حتى حلول عيد الباليليا[2]. أمّا في أثينا، فيتمّ تخزين بقايا الخنازير التي ضُحّي بها في عيد ثسموفوريا[3]. وتُعتبر هذه البقايا بمثابة وعاء للرّوح المُستخلصة من خلال القُربان. فهي تسمح بالإمساك بها واستخدامها، وفي المقام الأوّل بالحفاظ عليها. وتكفل العودة الدوريّة للقُربان في الأوقات التي تتجرّد فيها الأرض من النبات، استمراريّة الحياة الطبيعيّة، إذ يجعل ذلك من الممكن تركيز الطابع المقدّس وتثبيته إذ تُوجد مصلحة في الحفاظ عليه لكي يُعاود الظهور في العام الموالي في محاصيل الأرض الجديدة ويتجسّد مرّة أخرى في ضحيّة جديدة.

(1) - أوفيد، **المآثر**، م.م.س، IV، 73 وما يليها؛ سكستيوس اوريليوس بروبرتيوس، **مراثي بروبرتيوس**، باريس، 1802، IV، 1، 19؛ مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 314 وما بعدها؛ **طقوس الغابات والحقول**، ص 189.

Sextus Aurelius Propertius, ***Elégies de Properce***, Paris: L. Duprat, 1802, IV, 1, 19.

توضيح من المترجم:

باليليا (Palilia) أو باريليا (Parilia): كان عيدًا رومانيًا ربيعيًا يحتفل به الرعاة في 21 أبريل من كلّ عام على شرف الإلهة باليس (Palès) ربّة المواشي والراعي. وكانوا يقومون في صباحه بتنظيف الإسطبلات وغسل الماشية بالماء لتطهيرها قبل الطواف بها حول المذبح والتضرّع إلى الإلهة التي يُقدّم لها اللبن والنبيذ والدخن لكي تحفظها من الأمراض والذئاب. وفي المساء، يجمع الرعاة كومًا من القشّ في الساحات ويشعلون فيها النار ويقفزون فوقها.

(2) - أوفيد، **المآثر**، م.م.س، IV، 639.

توضيح من المترجم:

في روما القديمة، تُعتبر الفورسيديا عيدًا دينيًا للخصوبة يُحتفل به في 15 أبريل، ويُقدّم الناس خلاله أبقارًا عشراء قرابين للآلهة. وبعد ذبح الأبقار، يتمّ حرق أجنّة العجول كي يُستخدم رمادها بعد بضعة أيام لتطهير الشعب خلال عيد الباليليا في 21 أبريل.

(3) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 45؛ اروين، «تعليق لقيانوس السميساطي حول عيدي ثسموفوريا والقديسين»، م.م.س، ص 548 وما بعدها.

- وانظر عبادة «إيزيس» (Isis) في «تيثوريا» (Tithorea)، راجع أعلاه، الهامش رقم 261.



لوحة تمثّل موكب عيد ثسموفوريا عند قدماء اليونان،
للفنّان الأمريكي فرنسيس ميلي (Francis Millet)
[1846-1912]، متحف الفنّ بجامعة بريغهام.

وبهذا، فإنّ تتالي القرابين الزراعيّة يمثل سلسلة متواصلة ومتكرّرة من التركيز والانتشار. فحالما تتحوّل الضحيّة إلى روح يتمّ نثرها لتبذر الحياة مجدّدًا. وحتى لا تضيع هذه الحياة (ولا مناص من ضياع بعضها على ما تشهد به قصّة بيلوبس Pélops ذي الكتف العاجي)[1][*]، فإنه يجب جمعها بشكل دوري. وتُمثّل أسطورة أوزوريس الذي جمعت إيزيس أعضاؤه المتناثرة صورة عن هذا الإيقاع وهذا التناوب. وختامًا، فإنّ القُربان يتضمّن في ذاته، بمعزل عن انتظام عودة الأعمال الزراعيّة، شرط تواتره. أضف إلى ذلك، تنصيص الأسطورة التي تتعلّق بتأسيس هذه القرابين على هذا التواتر. فقد أمرت عرّافة معبد دلفي بتكرار عيد البوفونيا وغيره من الأعياد المشابهة، بما يجعل انقطاعها أمرًا غير متصوّر.

وفي كلمة، فإنّه مثلما يضمن القُربان الشخصي حياة الشخص، كذلك يضمن القُربان الموضوعي بشكل عامّ والقُربان الزراعي على وجه الخصوص، للأشياء حياة حقيقيّة وسليمة.

ولكن بصفة عامّة، فإنّ مراسم القرابين الزراعيّة التي قمنا للتوّ بتحليل أحد أنواعها كانت مثقلة بشعائر إضافيّة شوّهت وجهها الأصلي بما يتوافق

(1)[*] - **توضيح من المترجم:**
بيلوبس (Πέλοψ) وتعني باليونانيّة «ذو العيون الداكنة» أو «ذو الوجه الأسمر» هو شخصيّة في الأساطير اليونانيّة، قدّمه أبوه إلى الآلهة في وليمة، فانتبه الآلهة له إلاّ ديميتر التي أكلت منه قبل أن يعيده زيوس إلى الحياة وعوّض كتفه المأكول بآخر من عاج. وقد تكون الحكاية ترمز إلى بقايا ممارسات القرابين البشريّة بين الإغريق.

مع التفسير المقدّم لهذه أو تلك من ممارساته. فقد اختلطت تلك القرابين في العموم بطقوس سحريّة تتعلّق بالمطر والشمس: تغريق الضحيّة أو نضح الماء عليها؛ ونار القُربان أو الحرائق الخاصّة تمثّل نار الشمس[1]. ومن جهة أخرى، فقد يحدث أن تأخذ طقوس التحليل (تحليل الشيء أو الضحيّة) مكانة بارزة، وهو ما يجعل الطقس برمّته يتّخذ، كما بيّن السيد فريزر، طابع قُربان تكفيري بأتمّ معنى الكلمة[2]. فقد أخذت روح الحقل التي تخرج من الضحيّة صورة كبش فداء[3]، وأصبح العيد الزراعي عيد غفران. وفي اليونان، قدّمت الأساطير التي تروي تأسيس هذه الأعيد بوصفها تكفيرًا دوريًّا عن خطايا أصليّة. وهذه هي حالة أعياد البوفونيا[4].

وهكذا، ومن قُربان زراعي واحد، أمكن لحزمة كاملة من الآثار أن ترى النور. فقد كانت قيمة الضحيّة في القُربان الاحتفالي والقوّة الانتشاريّة للتكريس، كبيرة إلى درجة أنّه كان من المستحيل الحدّ من فعاليّتها بشكل تعسفي. فقد كانت الضحيّة مركز جذب وإشعاع. وكانت الأشياء التي يمكن أن تُلامسها تتلقّى نصيبًا من تأثيرها. وكانت الآثار الناتجة تختلف من حالة إلى أخرى باختلاف طبيعة الاحتياجات واختلاف الأشخاص أو الأشياء.

---

(1) - انظر: ماريلييه، «مكانة الطوطميّة في التطوّر الديني»، م.م.س، ج I، ص 209.

(2) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 384.

(3) - الفارماكوس في عيد «ثارجليا»؛ وانظر قصّة طرد «البوليموس» (Boulimos) في: فلوطرخس، "رسالة في آداب المائدة"، م.م.س، الكتاب VI، 8، 1.

- وانظر عيد "الأرغي" في رومة عند: (ماركوارت، **دليل الآثار الرومانيّة**، م.م.س، VI، ص 191)؛ مانهاردت، **بحوث أسطوريّة**، م.م.س، ص 135.

(4) - انظر: التكفير عن مقتل أندروجيوس (Androgée) في عيد "الثارجليا"، في: غروب، **ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة**، م.م.س، ص 37؛ والتكفير عن مقتل كارنوس (Karnos) في عيد "كارنيا" (Karneia)، إلخ...

- انظر أسطورة "ميلانيبوس" (Mélanippe) و" كومايثو" (Comaitho) في مدينة باتراس (Patras) عند: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VII، 10، 2 وما بعدها.

إضافة من المترجم:

ميلانيبوس هو شابّ من مدينة باتراس وقع في حبّ الفتاة كومايثو، لكن أهلهما رفضوا زواجهما. اجتمع الاثنان سرًّا في معبد الإلهة أرتميس حيث كانت تخدم الفتاة كاهنة، ومارسا الخطيئة داخله. ولذلك، غضبت الآلهة وضربت البلاد بالطاعون والمجاعة. وبسؤالها عن كيفيّة وضع حدّ لهذه الكارثة، أشارت عرّافة دلفي بوجوب تقديم العاشقين قُربانًا إلى الآلهة وأن يتمّ التضحية مستقبلًا بأجمل شابّ وأجمل فتاة في المدينة كلّ عام. ولنلاحظ هنا تشابه هذه القصّة مع قصّة إساف ونائلة عند عرب الجاهليّة وفسوقهما داخل الكعبة ومسخهما صنمين يُعبدان عند البيت الحرام.

V

التضحية بالإله

إنّ هذه القيمة الفريدة للضحيّة تظهر بوضوح في أحد أكثر الأشكال اكتمالًا في تاريخ تطوّر النظام القُرْبَاني، وهو التضحية بالإله. ذلك أنّ فكرة القُرْبَان تصل مع التضحية بشخص إلهي إلى أعلى تعبيراتها. وقد تسرّبت بشكلها هذا في أحدث الديانات، وولّدت معتقدات وممارسات ما تزال حيّة إلى الآن.

وسوف نرى كيف أمكن للقرابين الزراعيّة أن تشكّل نقطة انطلاق لهذا التطوّر. وقد سبق أن رأى مانهردت (Mannhardt) وفريزر[1] بالفعل وجود صلة وثيقة بين التضحية بالإله والقرابين الزراعيّة، ونحن لن نعود هنا إلى النقاط التي تناولاها بشأن هذه المسألة، بل سنسعى، باعتماد بعض الوقائع الإضافيّة، إلى بيان ارتباط هذا النوع من القرابين بأساس آليّة القُرْبَان ذاتها، على أن يتركّز جهدنا الرئيس على تحديد الدور الكبير الذي لعبته الأساطير في هذا التطوّر.

---

(1) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 213 وما بعدها، ج II، ص 1 وما بعدها؛ جيفونز، **مدخل إلى تاريخ الدين**، م.م.س؛ ألن، **تطوّر فكرة الله**، م.م.س، الفصل العاشر وما يليه؛ ليبرشت (فيليكس، «الإله المأكول»، في: **من أجل الفولكلور: مقالات قديمة وجديدة**، هايلبرون، 1879، ص 436-439؛ غوبلي دالفيلا (يوجين)، «طقوس الحصاد وبدايات الزراعة»، **مجلّة تاريخ الأديان**، المجلّد XXXVIII، باريس، 1898 ، ص 1 وما بعدها.

Liebrecht (Felix), « Der aufgegessene Gott », in ***Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze***, Hielbronn: Henninger, 1879, p. 436, 439.

Goblet d'Alviella (Eugène), « Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture », in *Revue de l'histoire des religions*, Vol. XXXVIII, Paris: E. Leroux, 1898, p. 1 sqq.

- روبرتسون سميث، "القُرْبَان"، م.م.س؛ **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 414 وما بعدها.
- فوغت (كارل)، «أكل لحوم البشر والقرابين البشريّة»، في: **وقائع المؤتمر الدولي لإناسة وعلم آثار ما قبل التاريخ**، بولونيا، 1871 (بولونيا، 1873)، ص 525. ونحن لا نؤيّد القول بأنّ كلّ تضحية بالإله هي من أصل زراعي.

Vogt (Carl), « Anthropophagie et sacrifices humaines », en *Compte rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques*, Bologna, 1871 (Bologna, 1873), p. 525.

ولكي ينزل أحد الآلهة إلى مستوى لعب دور الضحيّة، يجب أن يُوجد بعض التقارب بين طبيعته وطبيعة الأضحيات، إذ لا مندوحة من أجل أن يرضى الإله بأن يغدو موضوع تدمير قُربَاني، أن يكون هو نفسه وليد القُربان. ويبدو هذا الشرط، في بعض النواحي، متحقّقًا في جميع القرابين؛ لأنّ الضحيّة تحوز دائمًا على شيء إلهي يُحرّره القُربَان. لكن يُوجد فرق كبير بين ضحيّة إلهيّة وإلهٍ ضحيّة[1]، ولا يجب الخلط بين قداسة الأشياء الدينيّة وبين هذه الشخصيّات المحدّدة والتي هي موضوع أساطير وطقوس محدّدة أيضًا، المسمّاة آلهة. لقد رأينا بالفعل في التضحيات الموضوعيّة انبثاق كائنات من الضحيّة محدّدة المعالم نسبيًّا بسبب ارتباطها فحسب بشيء محدّد ووظيفة محدّدة. بل وقد يحدث في قرابين البناء أن تُقارب الروح التي تمّ إنشاؤها أن تكون إلهًا. ومع ذلك، فإنّ هذه الشخصيّات الأسطوريّة تظلّ غامضة وغير محدّدة، ولن تتحدّد بصفة جليّة إلاّ في القرابين الزراعيّة بوجه خاصّ، ولأسباب مختلفة.

في المقام الأوّل؛ لأنّ الإله والضحيّة المقدّمة في هذه القرابين متجانسين بشكل خاصّ. فروح البيت شيء مختلف عن البيت الذي يحميه. أمّا روح القمح، وعلى العكس من ذلك، فتكاد لا تتمايز عن القمح الذي تتجسّد فيه. ونحن نُقدّم لإله الشعير ضحايا مصنوعة من الشعير الذي يُقيم فيه. ومن ثمّ، يُمكننا أن نتوقّع أنه نتيجة لهذا التجانس وما ينتج عنه من اندماج، أن تكون الضحيّة قادرة على أن تنقل ميزتها إلى الروح. وطالما أنّ الضحيّة هي أوّل حزمة من الحصاد أو بواكير ثمار المحصول، فإنّ الروح تظلّ مثلها، شيئًا زراعيًّا بالأساس[2]. ولذلك فهي لا تُغادر الحقل إلّا لكي تعود إليه فورًا؛ وهي لا تتجسّد إلاّ في اللحظة المحدّدة التي تتركّز فيها في الضحيّة. وبمجرّد أن يتمّ حرقها، فإنّ الروح تنتشر مجدّدًا في جميع الصنف الزراعي الذي تمنحه الحياة وتغدو مرّة أخرى غامضة وغير مشخّصة. ولكي تغدو شخصيّتها جليّة، يجب تخفيف الروابط التي تربطها بالحقول؛ ومن أجل ذلك، من الضروري أن تظلّ الضحيّة نفسها أقرب ما يكون إلى الأشياء التي تمثّلها. ويتمّ اتّخاذ الخطوة الأولى في هذه السبيل، كما هو الشأن غالبًا، حين تتلقّى الحزمة

(1) - نستثني من ذلك بالطبع حالة الحيوانات الطواطم.

(2) - مانهاردت (ويلهم)، **شياطين الحبوب: مساهمة في العوائد الجرمانية، برلين، 1868**؛ **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س؛ **بحوث أسطوريّة**، م.م.س.

- فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، جميع الوقائع المذكورة التي لا حصر لها: الضحيّة وجنّي الحقل والحزمة الأخيرة تحمل جميعها نفس الاسم. ونحن نتابع هنا عرضها.

Mannhardt (Wilhem), ***Die Korndämonen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde***, Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1868.

المكرّسة اسم أو شكل حيوان أو إنسان. بل وقد يحدث في بعض الأحيان، كما لو كان الهدف هو جعل الانتقال أكثر معقوليّة، أن يُحبس داخلها[1] حيوان حيّ، قد يكون بقرة مثلًا أو ماعزًا أو ديكًا، هو ما سيغدو بقرة الحصاد أو ماعزه أو ديكه. وهكذا تفقد الضحيّة جزءًا من طابعها الزراعي، وتنفصل الروح عن دعامتها. ويزداد هذا الاستقلال أكثر عندما يتمّ استبدال الحزمة بضحيّة حيوانيّة. وحينها، تغدو العلاقة التي تربطها مع ما تجسّده أبعد ما يكون بحيث يصعب أحيانًا تبيّنها. ووحدها المقارنة هي ما مكّن من اكتشاف أنّ ثور ديونيسوس وماعزه، وحصان ديميتر أو خنزيره كانت تجسيدات لحياة القموح والكروم. ولكن التمايز يصبح ملحوظًا بشكل خاصّ عندما يضطلع بالدور إنسان[2] يُعطيه استقلاله الذاتي. فحينها، تغدو الروح شخصيّة معنويّة لها اسم، وتبدأ في الحضور في الأسطورة خارج الأعياد والقرابين. وهكذا، تغدو روح حياة الحقول شيئًا فشيئًا خارج الحقول[3] وتستقلّ بذاتها.

غير أنّه ينضاف لهذا السبب الأوّل سببٌ ثانٍ. فالقُرْبان في حدّ ذاته، يمنح الأضحيات تساميًا يرفعها مباشرة إلى مقام الألوهيّة. وتروي العديد من الأساطير قصص التأليه هذه. فهرقل لم يُقبَل به ضمن آلهة الأولمب إلاّ بعد انتحاره فوق جبل أويتا (Oeta). أمّا أتيس[4] وأشمون[5] فقد تحصّلا بعد موتهما على حياة إلهيّة. وما كوكبة العذراء النجميّة سوى أريغونه

---

(1) - وقد يحدث أن تُوضع فيه، وهذا قُرْبان أساسي بالطّبع، بعض الأطعمة، إلخ... انظر: مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 215.

(2) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 350، ص 363؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 381 وما بعدها، ج II، ص 21، 183 وما بعدها؛ فرفوريوس الصوري، **الامتناع عن أكل الحيوان**، م.م.س، ج II، ص 27 وما بعدها.

(3) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 360.

(4) - أرنبيوس السيكي، **ضدّ الوثنيّين**، م.م.س، V، 5 وما بعدها (أسطورة أغديستيس Agdistis الذي وعده زوس Zeus بأن لا تتعفن جثّة أتّيس Attis).

- وانظر: يوليانوس (فلافيوس كلاوديوس، **نشيد لوالدة ديور**، الخطبة V، 1696، ص 180.

Flavius Claudius Iulianus, ***Hymnus ad Matrem Diorum***, Oratio V, 1696, p. 180.

(5) - فيلو الجبيلي، **تاريخ فينيقيا لسانخونياثون**، بريمن، 1837، ص 44.

Philone Byblio, ***Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciae***, Bremae: C. Schünemann, 1837, p. 44.

إضافة من المترجم:

أشمون هو إله الشفاء وتجدّد الحياة عند الفينيقيّين، وقد كان أحد أهمّ آلهة المجمع الإلهي، والإله الذكر الرئيس لمدينة صيدا. وقد عُبد أشمون كذلك في صور وقبرص وسردينيا وبيروت وقرطاج، وخلال الحملات الصليبيّة على تونس، بنى الفرنسيّون على أنقاض معبد أشمون في قرطاج كاتدرائيّة القدّيس لويس، وهي قائمة إلى اليوم وتُستخدم في العروض الثقافيّة.

(Erigone)، وهي إلهة زراعيّة شنقت نفسها[1]. وفي المكسيك، تذكر الأسطورة أنّ خلق الشمس والقمر تمّ من خلال قُربان[2]، وأنّ الإلهة توسي (Toci)، وهي أمّ الآلهة، كانت امرأة تحوّلت إلى إلهة بعد أن قدّمت نفسها قُربانا[3]. وفي نفس البلد، وفي عيد إله توتيك (Totec)، كان يجري قتل الأسرى وسلخهم، ويلبس أحد الكهنة جلد أحدهم، فيغدو بذلك صورة عن الإله، يرتدي حليّه وزيّه ويجلس على العرش ليتلّقى نيابة عنه تصاوير تُمثّل بواكير الثمار[4]. وفي أسطورة ديونيسوس، المتداولة في جزيرة كريت، كان قلب الإله الذي قتله الجبابرة موضوعًا داخل شوانون (*xoanon*) كان يُتوجّه إليه بالعبادة[5]. ويستخدم فيلون الجبيلي، للتعبير عن حالة أوقيانوس (Oceanos) الذي شوّه ابنه كرونوس جسده، عبارة ذات دلالة واضحة: «لقد كرّسه» (αφίερώθη)[6]. وإنّنا نلمس في هذه الأساطير

---

(1) - روشي (فيلهيلم)، **معجم مفصّل للأساطير اليونانيّة والرومانيّة**، لايبزيغ، 1890-1897، مادّة إيكاروس.

Roscher (Wilhelm), ***Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie***, Leipzig: B. G. Teubner, 1890-1897, art. Ikarios.

إضافة من المترجم:

أريغونه في الأساطير اليونانيّة امرأة تفانت في عبادة الإله ديونيزوس الذي أحبّها وتجسّد لها لكي يُغويها في صورة عنقود من العنب، وبذلك علّمها زراعة الكروم. وإثر مقتل والدها الرهيب على يد بعض الرعاة السكارى، انتحرت أريغونه شنقًا حزنًا عليه، وهو ما دفع ديونيزوس إلى رفعها وجعلها ضمن كوكبة العذراء جزاءً لها عن وفائها لوالدها.

(2) - شافيرو، **المكسيك عبر القرون**، م.م.س، ص 365.

(3) - راميريز (خوسيه فرناندو)، **سجلّ راميريز. قائمة في أصل الهنود الذين يعيشون في إسبانيا الجديدة**، مكسيكو، 1881، ص 28؛ ساهاغون، **التاريخ العامّ لأحوال إسبانيا الجديدة**، م.م.س، ج II، ص 11، ص 30.

Ramírez (José Fernando), Códice Ramírez. Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España, México : J.M. Vigil, 1881, p. 28.

(4) - بانكروفت (هوبرت هاو)، **أعراق أهالي دول المحيط الهادئ في أمريكا الشماليّة**، نيويورك، 1875-1876، ج II، ص 319 وما بعدها؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 221.

Bancroft (Hubert Howe), ***The Native Races of the Pacific States of North America***, New York: Appleton, 1875 -6, II, p. 319 sqq.

(5) - فيرميكوس ماترنوس (يوليوس)، **خطأ الأديان الدنيويّة**، باريس، 1836، ص 6؛ رويدي، **النفس: عبادة الأرواح وعقيدة الخلود عند اليونان**، م.م.س، ج II، ص 166؛ فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج V، ص 143.

Firmicus Maternus (Julius), ***De errore profanarum religionum***, Parisiis: Gautier, 1836, p. 6.

إضافة من المترجم:

الشوانون ξόανον باليونانيّة القديمة): تمثال يكون عادة من الخشب يُمثّل الإله ويُوضع داخل معبده للتقرّب من خلاله إليه. ولم يصلنا من هذه التماثيل إلاّ ما كان منها من رخام أو حجر.

(6) - فيلو الجبيلي، **تاريخ فينيقيا لسانخونياثون**، م.م.س، ص 34.

الوعي الغامض بفضيلة القُزبّان، كما نلمس أثره أيضًا في الشعائر. وعلى سبيل المثال، ففي منطقة جوميّاج (Jumièges) الفرنسيّة كان أحد الرجال مكلّفًا بلعب دور الروح الحيواني للنبات وتستمرّ خدمته مدّة عام ابتداءً من يوم عيد القدّيس يوحنّا، وكان يتظاهر برمي الذئب الأخضر المستقبلي في نار المحرقة؛ وبعد هذا التظاهر المثير بالقتل، يتسلّم شاراته من سلفه[1]. ولم يكن الاحتفال يقتصر على تجسيد روح النبات، إذ هي تُولد من خلال القُزبّان ذاته[2]. وبما أنّه لا يُمكن تمييز شياطين الأضحيات الزراعيّة، فإنّ هذه الوقائع تُمثّل على وجه التحديد أمثلة لما سبق أن قلناه عن التكريس وآثاره المباشرة. فالتأليه القُزبّاني ليس سوى ولادة جديدة للضحيّة. وتأليه الضحيّة هو حالة خاصّة وشكل راقٍ لتطهيرها وفصلها عن الدنيا. غير أنّ هذا الشكل لا يظهر إلاّ في القرابين التي تجد فيها الضحيّة نفسها، من خلال مركزة طابع مقدّس وتركيزه ومراكمته، مُشبعة بأقصى قدر من القداسة التي يُنظّمها القُزبّان ويجسّدها.

هذا هو الشرط الضروري لكي تغدو التضحية بالإله ممكنة. ولكن من أجل أن تغدو حقيقة واقعة، لا يكفي أن يخرج الإله من الضحيّة: إذ لا بدّ أيضًا أن يكون حائزًا لكلّ طبيعته الإلهيّة لحظة دخوله في القُزبّان

- وانظر كذلك: فوسي (دينيس)، «نقوش سوريا»، **نشرة المراسلات الهيلينيّة**، المجلّد XIX، 1895، ص 303 وما بعدها. ونقرأ في نقش البرج [في جبل الشيخ في سوريا] عبارة: ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι، [باليونانيّة في الأصل، وتعريبه: **«وقد وُضع في هذا القِدْر»** - المترجم].

Fossey (Denis), « Inscriptions de Syrie », *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. XIX, 1895, p. 303 sqq.

(1) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، II، ص 325.

(2) - في لوساتيا (Lusace) تسمّى الروح التي تعيش في القمح: الميّت. انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 265 وما بعدها. وانظر: مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 420.

- وفي حالات أخرى يتمّ تمثيل ولادة الجنّي من خلال إعطاء آخر حزمة من بواكير الحبوب، شكل طفل أو حيوان صغير (ما يُعرف باسم corn-baby عند الكتّاب الإنكليز): فالإله يُولد من القُزبّان الزراعي.انظر: مانهاردت ، **بحوث أسطوريّة**، م.م.س، ص 62؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 334؛ ج II، ص 23 وما بعدها.

- **ولادة الآلهة**: ولادة زيوس فوق جبل إيدا. انظر: غروب، **ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة**، م.م.س، ص 248؛ يوحنّا الليدي، **كتاب الشهور**، لايبزيغ، 1898، IV، 48.

- وانظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، VIII، 26، 4، بخصوص ولادة أثينا في آليفيرا Aliphera وعبادة زيوس Λεχεάτης (حال الولادة).

- وفي معظم الأحيان يُطلق على السوما اسم "الإله الصغير"، أو "أصغر الآلهة" (مثل آغني). انظر: برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 244.

Lydus (Joannes Laurentius), ***Liber de mensibus***, Leipzig: R. Wünsch, 1898, IV, 48.

ليغدو هو نفسه ضحيّة. وهذا يعني أنّ التجسيد الذي ينجم عنه يجب أن يصبح دائمًا وضروريًا. وهذه الرابطة التي لا تنفصم بين الكائنات أو صنف من الكائنات وبين خاصيّة فوق طبيعيّة هي نتيجة لدوريّة القرابين التي يتعلّق بها الأمر هنا تحديدًا. فتكرار هذه الاحتفالات التي تعاود فيها نفس الضحيّة، سواء بحكم العادة أو لأيّ سبب آخر، الظهور في فترات منتظمة، هو ما أدّى إلى خلق نوع من الشخصيّة المستمرّة. وبينما يُحافظ القُربان على تأثيراته الجانبيّة، فإنّ خلق الألوهيّة هو من فعل القرابين السابقة. وهذا ليس من قبيل الصدفة وبلا معنى، لأنّنا نجد في دين شديد التجريد مثل المسيحية، أنّ صورة حَمَل عيد الفصح، وهو ضحيّة نموذجيّة لقُربان زراعي أو رعوي، ما تزال قائمة وما تزال تُستخدم للإشارة إلى المسيح، أي إلى الله. لقد وفّر القُربان عناصر الرمزيّة الإلهيّة.

ولكن خيال مبدعي الأساطير هو من أكمل صياغة التضحية بالإله. لقد أعطى أوّلًا كينونة وتاريخًا، ومن ثمّة حياة أكثر استمراريّة للشخصيّة المنقطّعة، الجامدة والسلبيّة التي نشأت عن دوريّة القرابين. هذا إلى جانب أنّ إخراجها من قشرتها الدنيويّة، جعلتها أكثر ألوهيّة. وقد يُمكننا في بعض الأحيان أن نتتبّع في الأسطورة مختلف مراحل هذا التأليه المتدرّج. فعيد القرنيّة الكبير (Karneia) عند شعب الدوريّين (Doriens) الذي يُقام تكريمًا لأبولّو كارنيوس (Apollon Karnéios)، وُضع حسب ما يُروى، للتكفير عن مقتل العرّاف كارنوس على يد هيبوتس الهرقلي (Héraclide Hippotes)[1]. غير أنّ أبولّو كارنيوس ليس سوى العرّاف كارنوس نفسه الذي تتمّ التضحية به ثمّ التكفير عن ذلك كما

(1) - تيوبومبيوس، في: **شذرات في التاريخ اليوناني**، باريس، 1841، I، ص 307 (الشذرة 171)؛ باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 13، 4؛ وانظر "Oinomaos" في: يوسيبيوس القيصري، **الإعداد للإنجيل**، م.م.س، V، 20، 3 ص 219؛ يوزنر، "المرادفات الإلهيّة"، م.م.س، ص 359 وما بعدها.

- وللاطّلاع على حكاية شبيهة، انظر: يوزنر، «المرادفات الإلهيّة»، م.م.س، ص 365 وما بعدها.

Theopompi,, in ***Fragmenta Historicorum Graecorum***, Parisiis: Firmin Didot, 1841, I, p. 307 (Fragmenta 171).

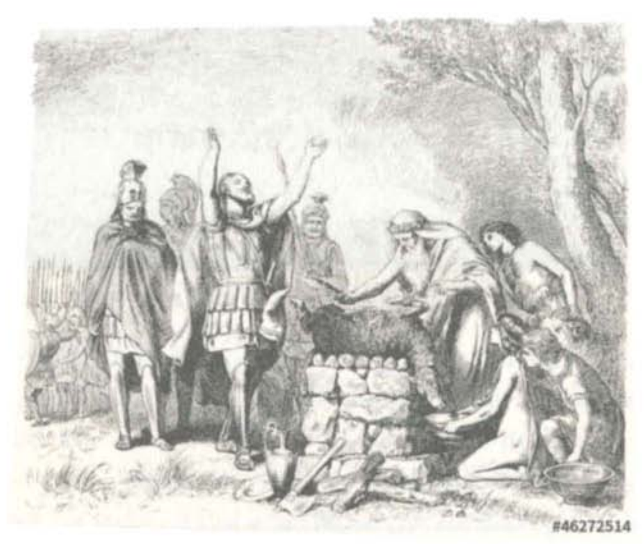
إضافة من المترجم:

الدوريّون (Δωριεῖς باليونانيّة): مجموعة عرقيّة كانت تُشكّل جزءًا من الشعب اليوناني القديم في الجزء الشمالي الغربي من اليونان قبل سنة 1200 ق.م.

وعيد القرنيّة (τὰ Καρνεῖα باليونانيّة) هو احتفال بنهاية فصل الصيف الذي يتحكّم فيه الإله أبولو، وبداية فصل الشتاء الذي يتحكّم فيه الإله ديونيسوس.

وهيبوتيس (ἱππότης باليونانيّة وتعني: الفارس) هو أحد أحفاد هرقل، قام بقتل العرّاف كارنوس أحد الكهنة المقرّبين من الإله أبولّو.

يجري في عيد الديبوليا؛ بل إنّ كارنوس «الأقرن»[1] نفسه يتماهى مع البطل كريوس (Krios) «الكبش»[2] أقنوم الضحيّة الحيوانيّة البدائيّة. ومن التضحية بالكبش، صنعت الأساطير مقتل بطل قبل أن تحوّله بعد ذلك إلى إله قومي كبير.



القُرْبان الحيواني اليوناني

غير أنّ الأساطير وإن صاغت تمثيل الإلهي، فإنّها لم تستخدم معطيات اعتباطيّة. والأساطير تحتفظ بأثر يُنبئ عن أصلها المتمثّل في قُربان التضحية الذي يُشكّل حلقة مركزيّة ونواة الحياة الأسطوريّة للآلهة الذين ولدوا من خلال قُربان. وقد أوضح السيّد سيلفان ليفي الدور الذي لعبته الطقوس القُربانيّة في الأساطير البراهمانيّة[3]. دعونا نرى، على وجه الخصوص، كيف تمّ نسج تاريخ الآلهة الزراعيّة على أساس طقوس زراعيّة. ولإظهار ذلك، سنجمع بين بعض الأساطير اليونانيّة والساميّة المماثلة لأساطير أتيس وأدونيس، والتي تُمثّل تشويهات كبيرة لموضوعة التضحية بإله. وبعض هذه الأساطير تُفسّر تأسيس بعض الاحتفالات، وبعضها الآخر مجرّد حكايات

(1) - حزقيوس الإسكندراني، **القاموس اليوناني للكتاب المقدس**، م.م.س، مفردة «كارنوس».
(2) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 13، 3، وما بعدها.
(3) - ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، الفصل II. وانظر: برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 101 وما بعدها.

منحدرة عمومًا من أساطير مماثلة للأولى[1]. وفي كثير من الأحيان، تفتقد الشعائر التذكاريّة الّتي تتوافق مع هذه الأساطير (الدراما المقدّسة، والمواكب[2]، إلخ) على حدّ علمنا، لأيّ من خواصّ القُربان. ولكن موضوعة التضحية بالإله هي الفكرة الّتي استخدمها الخيال الأسطوري بكلّ حرّية.

إنّ قبر "زيوس" (Zeus) في جزيرة كريت[3]، وموت الإله "بان" (Pan)[4]، ومقتل "أدونيس"، هي أمور معروفة بما يكفي لكي نضرب عنها صفحًا. فقد أبقى "أدونيس" في الأساطير السوريّة ذريّة تقاسمت نفس مصيره[5]. وصحيح أنّ المقابر الإلهيّة قد تكون في بعض الحالات صروحًا لعبادة الموتى. ولكن الموت الأسطوري للإله يُذكّر في معظم الأحيان في رأينا، بالقُربان الشعائري؛ فهو محاط بأسطورة غامضة يُساء نقلها وتنقصها الظروف الّتي تسمح بتحديد طبيعتها الحقيقيّة.

---

(1) - يوزنر، «نسيج الملحمة اليونانيّة»، م.م.س، III.

(2) - الحلقات الأسطورية مترابطة عمومًا مع الاحتفالات الطقوسيّة. وهكذا، يروي القدّيس قبريانوس أنّه كان يُشارك في شبابه كممثّل صامت في «δράχοντος δράματουργία“ [باللغة اليونانيّة في النصّ الأصلي وتعني: "دراما التنّين"] في مدينة أنطاكيّة (انظر: "اعتراف القدّيس قبريانوس القرطاجي"، في: **أعمال القدّيسين**، المجلّد VII، باريس وروما، 1865، ص 205). وحول تمثيل معركة أبولّو (Apollon) ضدّ الثعبان بيثون (Python) في مدينة دلفي (Delphes)، انظر: فريزر، **وصف بوسانياس لليونان**، م.م.س، ج III، ص 52؛ ج V، ص 244.

Confessio S. Cypriani, in ***Acta Sanctorum***, Sept. 26, vol. VII Sept., Parisiis & Rome: Vectorem Palmé, 1865, p. 205

(3) - القدّيس كيرلس الإسكندري، **ضدّ الإمبراطور جوليان**، م.م.س، ج X، ص 342.

- ديودوريس الصقلّي، **المكتبة التاريخيّة**، م.م.س، VI، 5، 3.

(4) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج II، ص 133، وانظر: ص 149.

(5) - كليرمون غانو (شارل)، «مسلّة جبيل»، في: **مكتبة مدرسة الدراسات العليا**، الجزء 44، بارَيس، 1880، ص 28؛ أيردمانز (برناردوس ديركس)، "في أصل الاحتفال بمقتل الحسين"، **مجلّة الآشوريّات وآثار الشرق الأدنى**، IX، 1894، ص 280.

Clermont-Ganneau (Charles), « La stèle de Byblos » in *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études*, Vol. XLIV, Paris: F. Vieweg, 1880, p. 28.

Eerdmans (Bernardus Dirks), « Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes », in *Zeitschrift für Assyriologie* ***und Vorderasiatische*** *Archäologie*, IX, 1894, p. 280 sqq.



قُرْبان روماني للبخور والثمار، 275 ق. م (المتحف الوطني، رومة)

ونقرأ في اللوح الآشوري الذي يحكي أسطورة أدابا (Adapa)[1]: «**اختفى إلهان من الأرض. لذلك أرتدي ثوب الحداد، من هما هذان الإلهان؟ إنّهما دو-مو-زو (Du-mu-zu) وغيش-زي-دا (Gish-zi-da)**». وقد كانت وفاة «دو-مو-زو» قُرْبانًا أسطوريًّا بدليل أنّ عشتار، أمّه وزوجته، أرادت إحياءه[2] بأن سكبت على جثّته ماء عين الحياة التي سعت إلى جلبها من الجحيم؛ وكانت بذلك تُحاكي شعائر بعض الأعياد الزراعيّة. فحين تموت روح الحقل أو تُقتل، كان يُلقى بجثّتها في الماء أو يُرشّ عليها الماء، وحينها إمّا أن تنبعث أو تقوم على قبرها شجرة مايو، وتُولد الحياة من جديد. وهنا، فإنّ الماء المسكوب على الجثّة والقيامة هما ما يُحدّد تشبيه الإله الميّت بضحيّة زراعيّة؛ أمّا في أسطورة أوزوريس، فهو تبديد الجثّة والشجرة التي

---

(1) - هاربر (ادوارد)، «الأساطير البابليّة حول إيتانا وأدابا وديببارا»، في: **مساهمات في علم الآشوريات واللغات الساميّة**، لايبزيغ، 1892، جII، ص2، العمود 22)؛ ستوكن (ادوارد)، دراسة **دينيّة تاريخيّة للأساطير النجميّة عند العبرانيّين والبابليّين والمصريّين**، ليبزيغ، 1896، ج II، ص 89.
Harper (Edward), « Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa Und Dibbarra », *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, Leipzig: Druck von A. Pries, 1892, II, 2, C, 22).
Stucken (Eduard), Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter Religiongeschichtliche Untersuchungen, Leipzig: E. Pfeiffer, 1896, II, p. 89.

(2) - انظر تطهير الجثمان في الطقوس الفيديّة في: جيرمياس (ألفريد)، **رحلة عشتار إلى الجحيم. أسطورة تعويذة بابليّة قديمة**، ميونيخ، 1886، ص 79، رقم 4.
Jeremias (Alfred), Die Höllenfahrt der Ishtar. Eine altbabylonische Beschwörungslegende, Munich, 1886.

نمت فوق التابوت[1]. وفي تريزان (Trézène) وعلى سور معبد هيبوليتوس (Hippolyte)، كان يُحتفل سنويًا بعيد الليثوبوليا (λιθοβολία)، وهو احتفال بذكرى مقتل الإلهتين «داميا» (Damia) و«أكسيزا» (Auxesia)، وهما حسب الأسطورة فتاتين عذراوين أجنبيّتين قدمتا من جزيرة كريت، وصادف قدومهما اندلاع شغب في الشوارع فرجمتهما الجموع حدّ الموت[2]. فالآلهة الأجنبيّة هي الأجنبي، أي العابر الذي غالبًا ما يلعب دورًا في أعياد الحصاد؛ والرجم طقس قُربان. وقد يكون مجرّد جرح بسيط يُصيب الإله معادلًا في كثير من الأحيان لموته السنوي. فحين كان بيلين (Belen) نائمًا في منطقة بلومنتال (Blumenthal) عند سفح جبل غيبويلر (Guebwiller)، جرحه خنزير برّي في قدمه، كما حدث سابقًا لأدونيس؛ وقد وُلدت من كلّ قطرة دم تدفّقت من جرحه زهرة[3].

وقد كان موت الإله في الغالب انتحارًا. ومن ذلك انتحار هرقل فوق جبل أويتا، وملقرت (Melkarth) في صور[4]، والإله سانديس (Sandés) أو ساندون (Sandon) في طرسوس[5]، وديدون (Didon) [علّيسة] في قرطاج، فجميعهم أحرقوا أنفسهم. وكان يتمّ الاحتفال بذكرى وفاة ملقرت كلّ صيف، وكان عيدًا للحصاد. وتعرف الأساطير اليونانيّة آلهات تحمل صفة Απαγχομένη أي الآلهة «المشنوقة»: مثل «أرتميس» (Artémis)

(1) - فلوطرخس، **إيزيس وأوزيريس**، م.م.س، § 13 وما بعدها.

- فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 301 وما بعدها؛ فيرميكوس ماترنوس، **خطأ الأديان الدنيويّة**، م.م.س، اختفاء أوزيريس (Osiris) في الأسرار الإيزيسيّة.

(2) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، II، 32، 2.

(3) - فورنييه (ألبان) **العادات والأعراف والتقاليد الموروثة عن العبادات القديمة وخاصّة عبادة الشمس، في منطقة فوج**، سانت دِيي، 1890، ص 70.

Fournier (Alban), Vieilles coutumes, usages et traditions populaires des Vosges Provenant des cultes antiques, et particulièrement de celui du soleil, Saint Dié, 1890, p. 70.

(4) - كليمونس رومانوس، **تعليقات**، لايبزيغ، 1838، X، 24؛ هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، م.م.س، VII، 167؛ موفرز، **الفينيقيّون**، م.م.س، ج I، ص 153، ص 155، ص 394 وما بعدها؛ بيتشمان (ريتشارد)، **تاريخ الفينيقيّين**، برلين، 1889؛ روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 373، رقم 2.

Clemens Romanus, ***Recognitiones***, Lipsiae: B. Tauchnitz, 1838, X, 24.
Pietschmann (Richard), ***Geschichte der Phönizier***, Berlin: Grote, 1889,

(5) - مولر (كارل أوتفريد)، «ساندون وساردانابال»، **مجلّة متحف الراين لفقه اللغة والتاريخ والفلسفة اليونانيّة**، المجلّد III، 1829، ص 22-39.

Müller (Karl Otfried), « Sandon und Sardanapal », *Rheinisches Museum für Philologie*, Geschichte und griechische Philosophie, Band III, 1829, pp. 22-39.

و«هيكاتي» (Hécate) و«هيلين» (Hélène)[1]. وفي أثينا، كانت الإلهة المشنوقة هي أريغونه والدة ستافيلوس (Staphylos)، بطل العنب. وفي دلفي، كان اسمها شاريلا (Charila)[2]. وقد كانت شاريلا، كما تروي الحكاية، فتاة صغيرة ذهبت أثناء مجاعة تطلب من الملك نصيبها ممّا كان يُوزّعه من طعام؛ لكنّه ضربها وأبعدها، فكان أن شنقت نفسها في وادٍ بعيد. ولكنّها أضحت صاحبة عيد يُقام سنويًا تكريمًا لها بناءً حسب ما يُقال على أوامر من عرّافة معبد دلفي. وكان هذا العيد يبدأ بتوزيع القمح، ثمّ يُصنع تمثال لشاريلا تقوم الجموع بضربه وشنقه، ثمّ دفنه. وفي أساطير أخرى، يتعرّض الإله لبتر بعض أعضائه، وأحيانًا للقتل. وهذا هو حال أتيس (Attis) وأشمون (Eshmoun) الذي حاصره أسترونوي (Astronoe)، فشوّه نفسه بضربة فأس.



القُربان عند العبرانيّين

وفي الغالب، فإنّ الأسطورة تروي موت مؤسّس الطقس أو رئيس كهنة

(1) - يوزنر (هيرمان)، **أسماء الآلهة**، بون، 1896، ص 239 وما يليها.
Uzener (Hermann), ***Götternamen***, Bonn: Cohen, 1896, p. 239 sqq.

(2) - فلوطرخس، مسائل يونانيّة، في: **الأعمال الأخلاقيّة لفلوطرخس**، باريس، 1844، ج II، ص 12.
Plutarque, ***Questions Grecques***, in ***Les Oeuvres morales de Plutarque***, Paris : Lefèvre, 1844, Tome II, p. 12.

الإله. وهكذا، كانت يوداما (Iodama) التي تشتعل على قبرها نار مقدّسة في مدينة إتونيا (Iton)، كاهنة الإلهة أثينا[1]. وبالمثل، فإنّ أغلور (Aglaure) في أثينا، والتي يُحتفل بذكراها في عيد الاغتسال (Pluntéries) تكفيرًا عن قتلها، كانت هي أيضا كاهنة أثينا. وفي الواقع، فإنّ الكاهن والإله ليسا سوى كائن واحد. ونحن نعرف حقًّا أنّ الكاهن يمكن أن يكون، وكذلك الضحيّة، تجسيدًا للإله؛ وأنّه غالبًا ما يتنكّر في صورته. ولكن يُوجد هنا تمايز أوّل يتمثّل في نوع من الازدواج الأسطوري بين الكائن الإلهي والضحيّة[2]. وبفضل هذا الازدواج، كان يُمكن للإله النجاة من الموت.

كما يُوجد تمايز من نوع آخر في الأساطير التي تكون حلقتها المركزيّة معركة إله مع وحش أو إله آخر. وهذه هي حال الأساطير البابليّة التي تروي معارك "مردوخ" ضدّ "تيامات" (Tiamat)، أي ضدّ الفوضى[3]؛ ومعارك "بيرسيوس" (Persée) عند قتله الغولة «غُرغُونَه» (Gorgone) أو «تنّين جوب» (Joppe)، ومعارك بيليروفون (Bellérophon) ضدّ الحيوان الخرافي «خمير» (Chimère)، ومعارك مار جرجس (Saint-Georges) ضدّ «الدجّال» (Dadjdjal)[4]. وهذا هو الحال أيضًا في أعمال هرقل، وفي جميع معارك الآلهة؛ لأنّ المنهزم في هذه المعارك لا يقلّ ألوهيّة عن المنتصر.

---

(1) - باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، XI، 34، 2.

(2) - ومع ذلك هناك توجد حالات تُقتل فيها الشخصيات الإلهيّة الثلاث على التوالي، ففي أسطورة بوسيريس (Busiris) وليترسيس (Lityersès) (انظر: مانهاردت، **بحوث أسطوريّة**، م.م.س، ص 1 وما بعدها)؛ تمّ قتل الغريب على يد بوسيريس وليترسيس قبل أن يُقتلا بدورهما على يد هرقل الذي سينتحر لاحقًا.

(3) - هاليفي، «أبحاث توراتيّة: تأثير القانون الكهنوتي على الأنبياء»، م.م.س، ص 29؛ ينسن (بيتر)، **علم الكونيات عند البابليّين**، ستراسبورغ، 1890، ص 263-264؛ جونكل (هيرمان)، **الخلق والفوضى في زمني البدء والنهاية**، غوتنغن، 1895؛ ديلتزش (فريدريش)، **ملحمة الخلق البابليّة**، لايبزيغ، 1896.

Jensen (Peter), ***Die Kosmologie der Babylonier***, Strassburg : K. J. Trübner, 1890, pp. 263- 264.

Gunkel (Hermann), ***Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit***, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

Delitzsch (Friedrich), ***Das Babylonische Weltschöpfungsepos***, Leipzig: S. Hirzel 1896.

(4) - كليرمون غانو (شارل)، «حورس ومار جرجس»، **المجلّة الأثريّة**، 1876، II، ص 196، 372؛ 1877، I، ص 23؛ «مسلّة جبيل»، م.م.س، ص 78-82.

Clermont-Ganneau (Charles) « Horus et Saint-Georges », *Revue Archéologique*, 1876, II, p. 196, 372 ; 1877, I, p.23.

فهذه الحلقة هي أحد الأشكال الأسطوريّة للتضحية بالإله. وهذه المعارك الإلهيّة تُمثّل في الواقع موت إله واحد، وتتردّد في نفس الأعياد[1]. فالألعاب البرزخيّة (jeux isthmiques) كان يُحتفل بها في فصل الربيع إمّا إحياءً لذكرى وفاة ميليكيرتيس (Mélicerte) أو احتفاءً بانتصار ثيسيوس (Thésée) على سينيس (Sinis). والألعاب التي كانت تُقام في نيميا (Némée) كانت احتفالًا إمّا بوفاة أرخيموروس (Archemoros) أو انتصار هرقل على أسد نيميا. كما يُمكن أن تترافق هذه الألعاب أحيانًا بحوادث متشابهة: فهزيمة الوحش يليها زواج الإله، سواء زواج بيرسيوس بأندروميدا (Andromaque)، أو زواج هرقل بهيسيوني (Hésione)؛ وما تعرّض العروس لخطر الوحش وإنقاذها على يد البطل سوى صيغة لمطاردة أرواح الصيد البرّي لعروس مايو (Maibraut) في الأساطير الألمانيّة. ولنلاحظ في عبادة أتيس، أنّ الزواج المقدّس يكون إثر وفاة الإله وانبعاثه. فالمعارك الإلهيّة تحدث في نفس الظروف المتماثلة ولها نفس الغرض. وانتصار إله شاب ضدّ وحش عتيق هو طقس ربيعي. فعيد مردوخ الذي يُحتفل به في مفتتح السنة أوّل شهر أبريل/نيسان، يُجدّد انتصار مردوخ على تيامات[2]، والاحتفال بعيد مار جرجس وانتصاره على التنين يُقام في 23 أبريل/نيسان[3]، وحتّى موت أتيس كان في الربيع. وأخيرًا، إذا صحّ ما نقله برعوثا (Bérose) عن وجود نسخة من قصّة الخلق الآشوريّة تُظهر الإله بعل وهو يقطع جسمه جزئين لكي يُولد العالم، فإنّ الحلقتان تَظهران بشكل متوافق في أسطورة نفس الإله؛ فانتحار بعل يُعوّض معركته مع الفوضى[4].

---

(1) - ستنجل، **أثريات الشعائر اليونانية**، م.م.س، ص 101 وما بعدها.

(2) - عيد «زاگ-مو-كو» (Zag-Mu-Ku) أو "ريش شاتي" (رأس السنة). انظر: هاغن (أولي إريكسون)، "وثائق مسمارية حول تاريخ الملك كورش"، **مساهمات في الآشوريات**، II، 1894، ص 238؛ راولينسون، **النقوش المسمارية في غرب آسيا**، م.م.س، المجلّد الرابع، ص 23، ص 39 وما بعدها.
Hagen (Ole Erikson), « Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus », *Beiträge zur Assyriologie*, II, 1894, p. 238.

(3) - كليرمون غانو، «حورس ومار جرجس»، م.م.س، XXXII، ص 387.

(4) - يوسيبيوس القيصري، **تاريخ يوسيبيوس**، برلين، 1875، ج I، ص 14-18.
Eusebii, ***Eusebii chronicorum***, Berlin: Alfred Schoene, 1875, I, p. 14, 18.



القربان البشري عند الكنعانيّين

ولإكمال إثبات تكافؤ هذه الموضوعات، دعونا نقول إنّه غالبًا ما يحدث أن يموت الإله بعد انتصاره. ففي حكايات غريم (الحكاية رقم 60)[(1)][*]، ينام البطل بعد صراعه مع التنّين، فيُقتل؛ لكن الحيوانات التي كانت معه أعادته إلى الحياة[(2)]. وتُقدّم أسطورة هرقل نفس القصّة: فبعد قتله التيفون (Typhon) اختنق هرقل بأنفاس الوحش ومات، ولم ينبعث حيًّا إلا على يد إيولاوس (Iolaos) بمساعدة من طائر سمّان[(3)]. وفي أسطورة هيسيوني

(1)[*] - **تعليق من المترجم:**

أشار موس وهوبير باقتضاب في المتن إلى هذا الكتاب نظرًا لشهرته الكبيرة على أيّامهما، وهو كتاب "حكايات الطفولة والبيت" الذي جمع فيه الأخوان الألمانيّان غريم (يعقوب وويلهايم) مئات من الحكايات الشعبيّة المنتشرة في أوروبّا. انظر:

Grimm (Jacob) & Grimm (Wilhelm), ***Kinder und Haus Märchen***, Berlin: in der Realſchulbuchhandlung, 1812.

(2) - انظر بخصوص أسطورة البطل النائم وشبيهاتها: سيدني هارتلاند، **أسطورة بيرسيوس**، م.م.س، ج III.

- كما يسقط إندرا (Indra) كذلك بعد صراعه ضدّ الشيطان فرترا (Vrtra)، أو هو يهرب، إلخ... وتُذكر نفس الأسطورة بخصوص فشنو (Visnu)، إلخ...

(3) - أودوكسوس (Eudoxos)، في: أثينايوس، **مأدبة العلماء**، م.م.س، الكتاب IX، ص 392.

- وانظر: يوستاديوس السالونيكي، **تعليقات على إلياذة هوميروس**، لايبزيغ، 1827، 1702، 50.

Eustáthios Tessaloníques, ***Commentarii ad Homeri Iliadem***, Lipsia: Weigel, 1827, 1702, 50.

(Hesione)، ابتلع الحوت هرقل. وبعد قتله لينسيوس (Lyncé)، قُتل كاستور (Castor) نفسه على يد إداس (Idas)[1].

ويُمكن تفسير هذه التماثلات والتناوبات بسهولة إذا اعتبرنا أنّ الخصوم الذين يتواجهون في ساحة القتال هم نتاج ازدواجيّة نفس العبقريّة. وقد تم نسيان أصل الخرافات من هذا الشكل عمومًا؛ ولذلك يتمّ عرضها على أنها معارك مناخيّة بين آلهة النور وآلهة الظلام أو الهاوية[2]، بين آلهة السماء وآلهة الجحيم. ولكن من العسير التمييز بوضوح بين طبيعة كل مقاتل من هؤلاء، فهي كائنات من نفس الطبيعة وما تمايزاتها العرضيّة والمتحوّلة سوى إفرازات للخيال الديني. فهي ذات قرابة فيما بينها تتجلّى بالخصوص في مجمع الآلهة الآشوري. فأشور ومردوخ، الإلهان الشمسيّان، هما مَلِكا الأنوناكي (Annunakis) آلهة الهاوية السبعة[3]. أمّا إله النار نيرغال، ويُسمّى أحيانًا جيبيل (Gibil)، فيحمل في أماكن أخرى اسم وحش جهنّمي. أمّا آلهة الهاوية السبعة، فإنه من الصعب، وخصوصا في الأساطير التي خلفت الأساطير الآشورية، تمييزها عن آلهة الكواكب السبعة المنفّذة للإرادة السماويّة[4]. وقبل فترة طويلة من التوفيقيّة اليونانيّة الرومانيّة التي جعلت من الشمس سيّدة الجحيم[5] وماهت بين بلوتو وميثرا وتيفون[6]،

(1) - هيجينوس (كايوس يوليوس) **حكايات هيجينوس**، لندن، 1872، 80.
Hyginus (Caius Julius), ***Hygin fabulae***, Jenae: Hermannum Dufft, 1872, 80.

(2) - انظر: يوزنر، «نسيج الملحمة اليونانيّة»، م.م.س.

(3) - النقش K. 2801 (السطر الأوّل) في: **مساهمات في علم الآشوريّات واللغات الساميّة**، م.م.س، ج III، ص 228؛ ج II، ص 258-259.

- النقش K. 2585، شمش (Somas) يحاكم الأنوناكي (Annunakis).

- النقش K. 2606، إيتانا (Etana) قاتل الأنوناكي.

(4) - **التلمود البابلي**، حولين، 91 ب.

توضيح من المترجم: حولين (חֻלִּין بالعبريّة) تعني الذبائح الدنيويّة، وهي المبحث الثالث من القسم الخامس من المشنا، أي القوداشيم (קדשים) بمعنى المقدّسات.

- هاربروكر (تيودور) (ترجمة)، أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملَل والنِّحل**، هالي، 1851، ص 5 وما بعدها.

Haarbrücker (Theodor) (Trans.), Abû al-Fath Muhammad ben `Abd al-Karîm al-Shahrastânî, ***Religionsparteien und Philosophenschulen***, Halle, 1851, p. 5 sqq.

(5) - بارثي (غوستاف)، **برديّتان سحريّتان يونانيّتان في متحف برلين** (أطروحات الأكاديميّة الملكيّة للعلوم في برلين، 1865)، برلين، 1866، I، البيت 321 وما بعده.

Parthey (Gustav), ***Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums*** (Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865), Berlin: F. Dümmler, 1866, I, v. 321 sqq.

(6) - مارتيانوس كابيلا، **حول زواج فيلولوجيا وميركوري**، فرانكفورت، 1836، II، 85.

Martianus Capella, ***De nuptiis Philologiae et Mercurii***, Francofurti ad Moeo

كانت الألواح الآشوريّة تُشير إلى أنّ مردوخ هو من يحكم الهاوية[1] وأنّ جيبيل، أي النّار[2]، ومردوخ نفسه هما ابنا الهاوية[3]. وفي جزيرة كريت، كان الجبابرة (Titans) الذين قتلوا ديونيسوس من أقاربه[4]. أضف إلى ذلك أنّ الآلهة الأعداء كانوا أشقّاء، وغالبًا توائم[5]. وفي بعض الأحيان، كان الصراع يتمّ بين عمّ وابن أخيه، أو حتى بين أب وابنه[6].

أمّا في غياب هذا القرابة، فتظهر علاقة أخرى توحّد الفاعلين في الدراما وتُبيّن هويّتهم الأساسيّة. فقد كان الحيوان المقدّس عند بيرسيوس في جزيرة سيريفوس هو χαρχίνος، أي سرطان البحر[7]. لكن سرطان البحر الذي كان في أسطورة سيريفوس عدوّ الأخطبوط، ينضمّ إلى غُدار مستنقعات ليرن (Lerne) الذي كان أخطبوطًا، من أجل محاربة هرقل[8][*]. فسرطان البحر، مثله مثل العقرب، يكون أحيانًا حليفًا لإله الشمس، وأحيانًا أخرى عدوّه؛ ما يعني في المحصلة أنّها مظاهر لنفس الإله. وتُظهر النقوش الميثراتيّة الإله ميثرا وهو يمتطي الثور الذي سيقدّمه قُرْبانا. كما يركب بيرسيوس الحصان المجنّح بيغاسوس (Pégase) الذي تولّد من دم الغولة غرغونه. فالوحش أو الحيوان المضحّى به يُستخدم مركوبًا للإله المنتصر قبل التضحية به أو بعدها. وباختصار، فإنّ إلهي القتال أو الصيد الأسطوري متساندان.

num: Varrentrapp, 1836, II, 85.

(1) - راولينسون، **النقوش المسماريّة في غرب آسيا**، م.م.س، المجلّد الرابع، 21، 1، ج.

(2) - نفس المصدر السابق، 14، 2، 9: مادّة جبيل، مار أبسي mar apsi (ابن العدم).

(3) - نفسه، 22، 1، 30.

(4) - انظر: يوزنر، «نسيج الملحمة اليونانيّة»، م.م.س، II، مادّة ثريتاس (Theritas)، حيث وجّه أخيل (Achille) إلى فارماكوس (Pharmakos) تهمة سرقة كؤوس "أبولو" قبل أن يقتله؛ ومن جهة أخرى نجد أنّ ثريتاس هو نفسه أبولون.

(5) - ستوكن، **دراسة دينيّة تاريخيّة للأساطير النجميّة عند العبرانيّين والبابليّين والمصريّين**، م.م.س، II، مادّة لوط.

(6) - أوينيوس (Oineus) وأبناء أغريوس (Agrios). انظر: يوزنر، «المرادفات الإلهيّة»، م.م.س، ص 375.

(7) - تومبل (كارل)، «سرطان برسيوس»، **مجلّة فيلولوغس**، المجلّد 53، غوتنغن، 1894، ص 544.

Tümpel (Karl), « Der Karabos des Perseus », *Philologus*, LIII, Göttingen, 1894, p. 544.

- وانظر: ستوكن، دراسة دينيّة تاريخيّة للأساطير النجميّة عند العبرانيّين والبابليّين والمصريّين، م.م.س، I (إبراهيم).

(8)[*] - **إضافة من المترجم**:

الغدار في أساطير اليونان حيّة عظيمة قتلها هرقل زعموا أنّ لها تسعة رؤوس كلّما قُطع رأس منها نبت آخر. ويعرف باسم **غدار** ليرنا، وذلك لأنّها كانت تعيش في بحيرة ليرنا في جنوب **اليونان**. وفي أساطير العرب هو دابّة في اليمن لها شيء أعظم من رؤوس غدار اليونان.

وميثرا والثور، كما يقول فورفريوس المصري، هما خالقان بنفس الدرجة[1].



الإله ميثرا يقتل الثور

وهكذا فقد ولّد القُرْبَان في الأساطير أبناءً بلا عدّ. فمن تجريد إلى تجريد، أضحى القُربَان أحد المواضيع الأساسيّة في الأساطير الإلهيّة. ولكن هذا إدخال

(1) - فورفريوس الصوري، **كهف الحوريّات**، باريس، 1893، ص 24؛ دارمستتر، **أهورا مزدا وأهريمن**، م.م.س، ص 327 وما بعدها.

وغنيّ عن القول إنّ التفسيرات الرمزيّة (على سبيل المثال: غروب، ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة، م.م.س، ص 153 وما بعدها؛ فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 402) لا يمكن أن تكون متوافقة. فالرمز ليس سوى تفسير بَعديّ للأسطورة وللطقوس. وفي الواقع، فإنّ هذه الحكايات هي قُرْبَانيّة بطبيعتها إلى درجة أنّه يمكن استبدالها بأخرى يقدّم فيها الإله بنفسه قُرْبَانا: مثال: أسطورة برسيوس (باوسنياس الدمشقي، **الشذرة الرابعة**، الجزء 4)؛ فبرسيوس يقدّم قُرْبَانا لوضع حدّ للطوفان؛ أسطورة أرسطيوس (Aristée): ديودوريس الصقلّي، **المكتبة التاريخيّة**، م.م.س، الكتاب IV، § 81-82. فأريستيا يقدّم قُرْبَانا لإيقاف زحف الوباء. وتوجد أسطورة أخرى في: فرجيل، **جيورجيكان أو العمل في الأرض**، م.م.س، IV، 548 وما بعدها. انظر: مآس (ارنست)، **أورفيوس، دراسات عن الشعر والدين اليوناني والروماني والمسيحيّة المبكّرة**، مونيخ، 1895، ص 278-279؛ غروب، **ديانة اليونان وأساطيرهم وعلاقاتها بالأديان الشرقيّة**، م.م.س، ص 249، رقم 2؛ فورفريوس الصوري، **كهف الحوريّات**، م.م.س، ص 18).

- وانظر أسد شمشون (**سفر القضاة**، XIV، 8): (فَانْحَدَرَ شَمْشُونُ وَوَالِدَاهُ إِلَى تِمْنَةَ حَتَّى بَلَغُوا كُرُومَهَا، وَإِذَا بِشِبْلِ أَسَدٍ يَتَحَفَّزُ مُزَمْجِرًا لِلانْقِضَاضِ عَلَيْهِ، فَحَلَّ عَلَيْهِ رُوحُ الرَّبِّ فَقَبَضَ عَلَى الأَسَدِ وَشَقَّهُ إِلَى نِصْفَيْنِ وَكَأَنَّهُ جَدْيٌ صَغِيرٌ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ سِلاحٌ).

- وحول القُرْبَان الميثرائي انظر: كومونت، **نصوص ومعالم تصويريّة متعلّقة بأسرار ميثرا**، م.م.س؛ دارمستتر، **أهورا مزدا وأهريمن**، م.م.س، ص 150، ص 256.

- وحول الآلهة المقدّمة للقرابين التي تعادل الآلهة المصارعة، أو بالأحرى المقاتلة بواسطة القُرْبَان، انظر: ليفي، **عقيدة القُرْبَان في البراهمانا**، م.م.س، II.

Porphyre, ***L'antre des Nymphes***, Paris: Librairie de l'Art indépendant, 1893, p. 24. Maas (Ernst), Orpheus, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, Mûnchen: O. Beck, 1895, pp. 278 -297.

هذه الحلقة في أسطورة أحد الآلهة هو تحديدًا ما حدّد التشكيل الطقسي للتضحية بالإله. فسواء كان الإله كاهنًا أو ضحيّة، أو كاهنًا وضحيّة في آنٍ، فنحن إزاء تشكّل إله بالفعل يُؤثّر في القُرْبان ويُعاني منه في نفس الوقت. لكن ألوهيّة الضحيّة غير محدودة بالقُرْبان الأسطوري. بل تظهر أيضًا في القُرْبان الواقعي الذي يتوافق معها. فما أن تتشكّل الأسطورة حتّى تفعل فعلها على الطقس الذي تولّدت عنه وتتلبّس به. وبهذا فإنّ التضحية بالإله ليست مجرّد موضوع حكاية أسطوريّة جميلة. ومهما غدت شخصيّة الإله في تلفيقات الوثنيّات، محدثة كانت أو قديمة، فإنّ الإله هو دومًا من يخضع للتضحية، فهو ليس مجرّد ممثّل صامت[1]. فللإله "وجود حقيقي"، في الأصل على الأقلّ، كما هو الحال في القُدّاس الكاثوليكي. ويذكر القدّيس كيرلس (Saint Cyrille)[2] أنّه يُوجد في بعض معارك المجالدين الطقسيّة والدوريّة، إله يُدعى كرونوس (τις Κρόνος) يعيش تحت الأرض ويتلقّى الدّم المطهّر الذي يتدفّق من الجروح. وكرونس هذا هو نفسه الإله زُحَل الذي كان يُحتفل بأعياده (الزُّحَلِيَّات Saturnales) عند الرومان، والذي كان يُقتل في طقوس أخرى[3]. ويدلّ الاسم الممنوح لممثّل الإله على الميل إلى مماهاته بالإله. وهذا ما يُفسّر لم كان كبير كهنة أتيس، الذي يلعب أيضًا دور الضحيّة، يحمل اسم إلهه وسلفه الأسطوري[4]. وتُقدّم الديانة المكسيكيّة القديمة أمثلة شهيرة تدلّنا على هويّة الضحيّة وهويّة الإله. ففي عيد هيتزيلوبوشتلي (Huitzilopochtli)[5] على وجه الخصوص، كان يتمّ

(1) - مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 316.

(2) - القدّيس كيرلس الإسكندري، **ضدّ الإمبراطور جوليان**، لايبزيغ، 1696، ج IV، ص 128 D.
Cyrillus, ***Adversus Julianum Imperatorem***, Lipsiae: Spanheim, 1696, IV, p. 128 D.

(3) - بارمونتييه (ليون)، «ملك الزُّحَليّات»، **مجلّة فقه اللغة والأدب والتاريخ القديم**، باريس، 1897، ص 143 وما بعدها.
Parmentier (Léon), « Le roi des Saturnales », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Paris: Klincksieck, 1897, p. 143 sqq.

(4) - مثال: كوبرتي (ألفريد)، «دراسات حول آسيا الصغرى. غورديون ومانليوس ضد غلاطيانس (اللوحة I وII)»، في: **رسائل معهد الآثار الألماني**، قسم أثينا، المجلّد XXII، 1897، ص 38 (بيسينونتي Pessinonte)،
Körte (Alfred), "Kleinasiatische Studien II. Gordion und der Zug des Manlius gegen die Galater (Tafel I. II)", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, Athenische Abteilung, Band XXII, Athen: Barth & Von Hirst, 1897, p. 38 (Pessinonte).

(5) - توركيمادا، **للملكة الهنديّة**، VI، 38 (ورد عند: إدوارد كينغ كينغسبورو، **آثار المكسيك**، لندن، 1848، VI، هامش ص 414).
- "الرسالة الثالثة من رسائل فرناند كورتيس إلى شارلكان" (وردت عند: كينغسبورو، آثار المكسيك، م.م.س، VIII، هامش ص 228).

صُنع تمثال للإله من عجينة نبات الشلَق البرّي الممزوجة بدمٍ بشري، ثمّ يُقسّم التمثال قطعًا يأكلها المؤمنون. ولا شكّ، كما سبق أن أشرنا، أنّ للضحيّة في كلّ قُربان شيء من الإله. ولكنّ الضحيّة هنا هي الإله نفسه، وهذه المماهاة بينهما هي ما يُميّز طقس التضحية بالإله.

ولكنّنا نعرف أنّ القُربان يتكرّر دوريًّا لأنّ إيقاع الطبيعة يتطلّب هذه الدوريّة. ومن هنا، فإنّ الأسطورة لا تجعل الإله يخرج حيًّا من المحنة إلاّ لتُعيده إليها مجدّدًا، وبذلك تتشكّل حياته من سلسلة متواصلة من المحن والقيامات. فعشترت تبعث أدونيس، وعشتار تبعث تمّوز، وإيزيس تُحيي أوزيريس، وسيبيل تُحيي أتيس، وبولاوس يُحيي هرقل[1]. كما تحبل سيميل ثانية بديونيسوس المقتول[2]. وها نحن بالفعل بعيدون عن التأليه الذي تحدّثنا عنه في بداية هذا الفصل. فقد غدا الإله لا يخرج من القُربان إلاّ لكي يدخل فيه، والعكس بالعكس، بحيث لم يعد يُوجد انقطاع في شخصيّته. وهو إذا كان ممزّقًا مثل "أوزيريس" و"بيلوبس" إلى قطع، فإنّنا نبحث عن أعضائه ونلصقها ونحييها. وبهذا تمّ وضع الهدف البدائي من القُربان في غياهب النسيان، ولم يعد القُربان زراعيًّا ولا رَعَويًّا. فالإله الذي يحضر القُربان بوصفه ضحيّة موجود بذاته، ويتمتّع بعديد المزايا والقدرات. وهذا ما ترتّب عليه أن أضحى القُربان يبدو تكرارًا للتضحية الأصليّة بالإله

إضافة من المترجم: عدنا إلى أصول الإحالات، ونحن نورد المصادر الأصليّة:

كورتيس (هيرنان)، **رسائل من فرناند كورتيس إلى شارل الخامس حول اكتشاف المكسيك وغزوها**، باريس، 1896.

توركيمادا (خوان دي)، **الملكة الهندية**، مدريد، 1723، VI، 38.

Kingsborough (Edward Ling), ***Antiquities of Mexico***, London, 1848, VI, note, p. 414.

Cortés (Hernán), Lettres de Fernand Cortès à Charles-Quint sur la découverte et la conquête du Mexique, traduit par Désiré Charnay, Paris: Hachette, 1896.

Torquemada (Juan de), ***Monarquía Indiana***, Madrid: N. Rodriguez Franco, 1723, VI, 38.

(1) - انظر: مانهاردت، **طقوس الغابات والحقول**، م.م.س، ج I، ص 358 وما بعدها؛ ص 572 وما بعدها.

(2) - برقليس، «نشيد إلى أثينا»، في: لوبيك (كرستيان أوغست)، **أغلاوفاموس، أو اللاهوت الصوفي: تواشيح إغريقيّة**، برلين، 1928، ص 561؛ هابيل (أوجين)، **أورفيوس**، لايبزيغ، 1885، ص 235.

Proclus, "Hymne à Athena", in: Lobeck (Christian August), ***Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis***, Berlin: Borntraeger, 1828, p. 561.

Abel (Eugene), ***Orphica,*** Lipsiae: sumptus fecit G. Freytag, 1885, p. 235.

توضيح من المترجم:

أغلاوفاموس: متصوّف تراقي (من منطقة تراقيا اليونانيّة) كان متشيّعًا للأمير أورفيوس ابن ملك تراقيا.

واحتفالًا بها[1]. وقد يُضاف في الغالب إلى الحكاية التي تروي قصة القُربان، إشارة إلى بعض الظروف التي تضمن ديمومته. فحين يموت إله ميتة طبيعيّة أو شبه طبيعيّة، يتدخّل عرّاف لكي يفرض قُربانا تكفيريًا يستعيد ذكرى موت ذاك الإله[2]. أمّا حين ينتصر إله على آخر، فإنّه يستديم ذكرى انتصاره بتأسيس شعيرة عباديّة[3].

ولا بدّ أن نلاحظ هنا أنّ التجريد في القُربان، والذي يُولّد الإله، يمكنه إكساء نفس الممارسات طابعًا مختلفًا. ومن ذلك أنّه يُمكنها من خلال عمليّة مماثلة للازدواج الذي أنتج المعارك الإلهيّة (théomachies)، فصل الإله عن الضحيّة. ففي الأساطير المدروسة أعلاه، نجد كلا الخصمين من طبيعة إلهيّة؛ فيظهر أحدهما بوصفه كاهن القُربان الذي استسلم فيه سلفه. ولكن الألوهة المفترضة للضحيّة غير ظاهرة دائمًا، إذ ظلّت في كثير من الأحيان ألوهة أرضيّة، ومن ثمّ فإن الإله المختلق، الذي كان يخرج في السابق من الضحيّة، يغدو الآن خارج القُربان. ومن هنا ياخذ التكريس الذي يُدخل الضحيّة في العالم المقدّس، شكل عطيّة إلى شخص إلهي، أي شكل وهب. ومع ذلك، وحتى في هذه الحالة، فإنّه يتمّ التضحية دومًا بحيوان مقدّس، أو على الأقلّ بشيء يذكّر بأصل القُربان. وباختصار، فإنّه يتمّ إهداء الإله لنفسه: فيغدو ديونيسوس الكبش ديونيسوس اللاحم[4]، بينما يحدث في بعض الأحيان العكس، كما في الازدواجات التي أنتجت المعارك الإلهيّة، فيصبح الحيوان الأضحية عدوّ الإله[5]. فإذا ما تمّ حرقه، فما ذاك إلاّ للتكفير عن خطيئة ارتكبت ضد الإله من قبل دابّة من جنس

---

(1) - انظر أعلاه: كارنيا؛ وانظر: يوزنر، «المرادفات الإلهيّة»، م.م.س، ص 371.

(2) - انظر أعلاه، الهامش 438.

(3) - وهكذا، قام هرقل بتأسيس عبادة أثينا آيغوفاغوس Αἰγοφάγος [باليونانيّة في الأصل وتعريبها: ملتهمة الكبش-م] بعد معركته ضدّ هيبوكوون (Hippocoon) طاغية أسبرطة. انظر: باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 15، 9؛ وبعد أن ألقى ثيران جيريون (Géryon) في عين ماء كيان (Kyane)، أمر بتكرار ما فعله (ديودوريس الصقلّي، **المكتبة التاريخيّة**، م.م.س، V، 4، 1، 2).

(4) - روشي (فيلهيلم)، **معجم مفصّل للأساطير اليونانيّة والرومانيّة**، م.م.س، ج I، ص 1059؛ فرَيزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج I، ص 328؛ انظر هيرا Αἰγοφάγος [باليونانيّة في الأصل، وتعريبها: ملتهمة الكبش-م] (باوسانياس، **رحلة تاريخيّة وصفيّة وفلسفيّة إلى بلاد اليونان**، م.م.س، III، 5، 9).

(5) - فريزر، الغصن الذهبي، م.م.س، ج II، ص 58 وما بعدها؛ زايدل (هنريش)، «نظام حظر الأوثان في طوغو»، **غلوبوس**، العدد LXXIII ، 1898، ص 355.

Seidel (Heinrich), « System der Fetischverbote in Togo », *Globus*, LXXIII, 1898, p. 355.

ذاك الحيوان. ففي نيميا، كان عيد الإله فيربيوس (Virbius) الذي قتلته الخيول يتضمّن التضحية بحصان[1]. لقد تطور مفهوم التضحية إلى الإله بالتوازي مع فكرة التضحية بالإله.

إنّ أنواع التضحية بالإله التي عرضناها للتوّ، متحقّقة بشكل ملموس ومجتمعة كلّها في أحد الطقوس الهندوسيّة، وهو قُرْبان السوما[2]. ففي هذا الطقس، يمكننا أن نرى أوّلًا وقبل كلّ شيء ما يُعتبر بحقٍّ تضحية بإله. ولا يمكننا هنا أن نوضّح كيف يندمج السوما الإله مع نبتة السوما، وكيف أنه موجود فيها حقًّا، ولا أن نصف الاحتفال بجلبها واستقبالها في المكان المخصّص للقُرْبان. فهي تُوضع على محمل وتُعبد قبل أن تُعصر وتُقتل، ومن ثمّة، ومن تلك الفروع المسحوقة، ينبجس الإله وينتشر في العالم؛ وتقوم سلسلة من الأعطيات المتمايزة بوصله بمختلف عوالم الطبيعة. وهذا الوجود الحقيقي للإله وولادته من جديد بعد موته، هي إن جاز القول الأشكال الشعائريّة للأسطورة. أمّا ما يخصّ الأشكال الأسطوريّة البحتة

(1) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج II، ص 62؛ وانظر: ديودوريس الصقلي، **المكتبة التاريخيّة**، م.م.س، V، 62.

- وانظر المبدأ عند: سرفيوس، **تعليقات على قصائد فرجيل**، م.م.س، الإنيادة، III، 18: "تكون قرابين الآلهة إمّا مشاكلتها أو ضديدها".

توضيح من المترجم:

النصّ المستشهد به باللاتينيّة، وقد عرّبناه، وهو:

« Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur ».

(2) - يمكن العثور على بيليوغرافيا بشأن السوما في: ماكدونيل (آرثر أنتوني)، **الميثولوجيا الفيديّة**، ستراسبورغ، 1897، ص 115.

- انظر بصفة خاصّة: برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 148، ص 125؛ ج II، ص 298، ص 366، إلخ.

- وانظر عرضًا موجزًا لهذه الشعيرة عند: هيلبرندت، **الأساطير الفيديّة**، م.م.س، ج I، ص 146 وما بعدها.

- وحول "السوما" في تراتيل البراهمانا، انظر: ليفي، **عقيدة القُرْبان في البراهمانا**، م.م.س، ص 169.

- يبدو أنّ نبات السوما، وهو نبات سنوي يُتقرّب به في الربيع، قد استخدم في الأصل وبشكل أساسي في طقوس زراعيّة (برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج III، ص 8، ص 9، رقم 1)؛ وهو "ملك النباتات" منذ عصر كتابة الريغ فيدا، وقد قامت الهند الكلاسيكيّة بتطوير هذه المقولة، انظر: هيلبرندت، **الأساطير الفيديّة**، م.م.س، ج I، ص 390.

- وإلى اليوم لا توجد دراسة كاملة لقُرْبان السوما، وبالتالي فمن المفهوم أنّنا لم نحاول أن نبني شيئًا على النصوص، لأنّ المسألة هنا غير محدّدة بدقّة.

- وبالنسبة إلى التفسيرات الطبيعيّة لأسطورة السوما، فإنّه لا يمكننا مناقشتها كلّها، لكنّنا نقبل بها جميعًا، ولا نعتبرها مطلقًا متناقضة.

Macdonell (Arthur Anthony), ***Vedic Mythology***, Strassburg : K.J. Trübner, 1897, p. 115.

التي يتّخذها هذا القُربَان، فهي نفسها تلك التي وصفناها أعلاه، وأوّلها مماهاة الإله سوما مع فرترا عدوّ الآلهة، ذاك الشيطان الذي يحتفظ بكنوز الخلود والذي يقتله إندرا[1]. ذلك أنّ شرح كيف يمكن لإله أن يُقتل، يقتضي تمثّله في شكل شيطان؛ فالشيطان هو من يُقتل، ومنه يخرج الإله؛ ومن القشرة السيّئة التي تحبسه، ينبجس الجوهر المتميّز. ولكن، من ناحية أخرى، فإنّ سوما في الغالب هو من يقتل فرترا؛ وفي جميع الأحوال، فهو من يُعطي القوّة لإندرا، الإله المحارب مدمّر الشياطين، حتّى أنّنا نجد في بعض النصوص أنّ سوما هو كاهنه الخاصّ؛ بل هي تذهب إلى حدّ اعتباره نموذجًا للكهنة السماويّين. ومن هنا وصولًا إلى انتحار الإله، فإنّ المسافة ليست كبيرة؛ وقد استطاع البراهمة تخطّيها.

وبهذا، فقد ألقت تلك النصوص الضوء على نقطة هامّة في نظريّة القُربَان. لقد رأينا أنّه يُوجد بين الضحيّة والإله دائمًا بعض التقارب: فنحن نضحّي لأبولون كارنيوس بالكباش، ولفارونا بالشعير، إلخ. فنحن نغذّي المثل بمثله، والضحيّة هي طعام الآلهة. لذلك سرعان ما اعتبر القُربَان شرط الوجود الإلهي نفسه. فهو الذي يقدّم المادّة الخالدة التي تعيش بها الآلهة. وهكذا، فإنّ الأمر لا يقتصر على ولادة بعض الآلهة في القُربَان فحسب، بل القُربَان هو قوت جميع الآلهة ومناط وجودها، وانتهى الأمر إلى أن يغدو جوهرها وأصلها وموجدها[2]. بل إنّ القُربَان هو أيضًا خالق الأشياء؛ لأنّه مبدأ كلّ حياة، فسوما هو في ذات الوقت الشمس والقمر في السماء، وهو السحاب والبرق والمطر في الجوّ، وهو ملك النباتات على الأرض؛ وفي السوما الضحيّة تتوحّد هذه المظاهر جميعها. إنّه مستودع جميع مبادئ الغذاء والإخصاب في الطبيعة. وفي الوقت نفسه، هو غذاء الآلهة وشراب الرجال المسكر، سبب خلود البعض والحياة الزائلة للآخرين. كلّ هذه القوى تتركّز وتُخلق كي تُوزّع مرّة أخرى من خلال القُربَان الذي يغدو «**سيّد الكائنات**»، براجاباتي. وهو بوروسا (Purusa) في الترنيمة الشهيرة X، 90 من الريغ فيدا[3] الذي تولّدت منه الآلهة والطقوس والبشر والطبقات والشمس والقمر والنباتات والماشية؛ وهو من سيكون براهمان الهند الكلاسيكيّة

(1) - ليفي، **عقيدة القُربَان في البراهمانا**، م.م.س، ص 162؛ برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج III، ص 84-85؛ ص 63، رقم 1، إلخ...؛ هيلبرندت، **أدب الطقوس الفيديّة في القرابين والسحر**، ص 53 (Viçvârâpa)، إلخ.

(2) - انظر: ليفي، **عقيدة القُربَان في البراهمانا**، م.م.س، الفصل الأوّل والمقدّمة.

(3) - برغانه، **الديانة الفيديّة من خلال تراتيل الريغ فيدا**، م.م.س، ج I، ص 275. وانظر النقاش المتميّز للسيّد لودفيغ في: لودفيغ، **ريغ فيدا سنهيتا: ترانيم البراهمة المقدّسة**، م.م.س، III، ص 308.

الذي عزت له جميع العلوم اللاهوتيّة هذه القوّة الخلاقة. وبجمعه الألوهة ونشرها مرّة بعد أخرى، فهو ينثر الكائنات مثلما ينثر جاسون (Jason) وقدمُس (Cadmos) أسنان التنين التي يُولد منها المحاربون. إنّه يُخرج الحيّ من الميّت. فالزهور والنباتات تنمو على جثّة أدونيس، وأسراب النحل تنبثق من جسد الأسد الذي قتله شمشون ومن جسد ثور أرسطيوس (Aristée).

وهكذا يقترض اللاهوت أساطيره الكونيّة من الأساطير القُربَانيّة. فهو يُفسّر الخلق، كما فسّر الخيال الشعبي الحياة السنويّة للطّبيعة من خلال قُربّان. ولأجل هذا، فهو يجعل التضحية بالإله في أصل العالم[1].

ونحن نجد في الكونيّات الآشوريّة أنّ الكائنات تولّدت من دم تيامات المهزومة. وقد تمّ تصوّر انفصال عناصر الفوضى باعتبار أنّ الخالق ضحّى بنفسه أو انتحر. وقد أثبت السيد غونكل (Gunkel)[2]، في اعتقادنا، أنّ نفس التصوّر قد وُجد في المعتقدات الشعبيّة عند العبرانيّين، مثلما تظهر في أساطير الشمال. بل هي أيضًا في أساس الديانة الميثرائيّة، حيث تُصوّر النقوش الحياة وهي تخرج من الثور القُربّان؛ حتّى أنّ ذيله معقود فيه حفنة سنابل. وأخيرًا، وفي الهند، فإنّ الخلق المستمرّ للأشياء من خلال الطقوس ينتهي إلى أن يغدو خلقًا مطلقًا، أي خلقًا من عدم. ففي البدء لم يكن شيء، لكن بوروسا أراد. ومن خلال انتحاره وتخلّيه عن نفسه وجسده الذي سيغدو فيما بعد مثالًا للزهد البوذي، أوجد الإله الأشياء.

ويُمكننا أن نفترض أنّه ببلوغ هذا المستوى من التمجيد البطولي للقُربّان، أنّ دوريّته أضحت مستقرّة. فقد كانت عودة الفوضى والشرّ مرّة بعد أخرى تتطلّب باستمرار قرابين جديدة خالقة وفادية. وبهذا التحوّل، وإذا جاز التعبير التسامي، تمّ الاحتفاظ بالقُربّان في اللاهوت المسيحي[3] مع نقل فعاليّته من العالم المادّي إلى العالم الأخلاقي، واستقرّ قُربّان فداء الإله في القُدّاس اليومي. ونحن لا ندّعي البحث عن كيفيّة تشكّل الطقس

---

(1) - ستوكن، **دراسة دينيّة تاريخيّة للأساطير النجميّة عند العبرانيّين والبابليّين والمصريّين**، م.م.س، II، ص 97. وانظر: **التلمود البابلي**، تّعنيت [الصيام]، 4، 2. فالعالم يقوم على القُربّان الذي يُحتفل به في المعبد.

(2) - جونكل (هيرمان)، **الخلق والفوضى في زمني البدء والنهاية**، م.م.س.

(3) - انظر: فوغت (كارل)، «أكل لحوم البشر والقرابين البشريّة»، م.م.س، ص 325؛ لاسولكس، **التكفير عند الإغريق والرومان وعلاقته بالجلجثة**، م.م.س.

القُرباني المسيحي، ولا كيفيّة ارتباطه بالطقوس السابقة، غير أنّنا نعتقد أنّه يُمكننا في سياق هذا العمل أن نُقارن أحيانًا احتفالات القُربان المسيحي بتلك التي درسناها. ويكفي هنا أن نذكر فحسب التشابه المذهل وأن نشير كيف أنّ تطوّر الطقوس، الشبيه بتطوّر طقوس القُربان الزراعي، أدّى إلى ولادة مفهوم القُربان الفادي والإيلافي للإله الواحد والمتعالي. وبهذا الاعتبار، فإنّ القُربان المسيحي هو أحد أكثر القرابين التي يمكن العثور عليها في التاريخ إفادة. فكهنتنا يسعون، وبنفس الأساليب الطقسيّة، إلى نفس التأثيرات التي سعى إليها أسلافنا الغابرون. وآليّة تكريس القُدّاس الكاثوليكي في خطوطها العامّة، هي نفس آليّة القرابين الهندوسيّة. وهي تعرض لنا، بوضوح لا مزيد عليه، الإيقاع التعاقبي بين التكفير والإيلاف. وبهذا يكون الخيال المسيحي قد أقام بناءه على خططٍ عتيقة.

VI

خلاصة

لعلّنا نرى الآن بطريقة أفضل ما الذي تعنيه وحدة النظام القُربَاني في رأينا. إنها ليست ناتجة، كما اعتقد روبرتسون سميث، عن تولّد جميع أنواع القرابين الممكنة من شكل بدائي وبسيط. فمثل هذا القُربَان لا وجود له. فمن بين جميع أشكال القرابين، كان أكثرها عموميّة وأكثرها افتقارًا للعناصر التي كنّا قادرين على الإحاطة بها، هي قرابين التحريم والتحليل. ذلك أنّنا نجد في الواقع في جميع قرابين التحليل، مهما كانت طهارتها، تحريمًا للضحيّة. وعلى العكس من ذلك، نجد بالضرورة في جميع قرابين التحريم، حتى أكثرها تميّزًا، تحليلًا ضمنيًا، وإلاّ امتنع استخدام بقايا الأضحية. ومن هنا، فإنّ هذان العنصران مترابطان إلى حدّ لا يمكن لأحدهما أن يُوجد دون الآخر.

ولكن علاوة على ذلك، يظلّ هذان النوعان من القرابين نمطين مجرّدين فحسب. فكلّ قُربَان إنّما يتمّ في ظروف محدّدة ولأغراض معيّنة؛ ومن تنوّع الغايات التي يمكن اتباعها، تنشأ طرائق مختلفة سبق أن قدّمنا حولها بعض الأمثلة. لكن من جهة أولى، لا يُوجد أيّ دين إلاّ وتتعايش فيه هذه الطرائق بأعداد قد تكبر أو تصغر؛ فجميع الطقوس القُربَانيّة التي نعرفها تتضمّن بالفعل تعقيدات كبيرة. وعلاوة على ذلك، لا يُوجد طقس خاصّ إلاّ وهو معقّد في ذاته؛ ذلك إمّا لأنّه يسعى لتحقيق عدّة أغراض في نفس الوقت، أو لأنّه يتوسّل عدّة قوى من أجل بلوغ غرض واحد. وقد رأينا قرابين تحليل بل وقرابين محض تكفيريّة تغدو أكثر تعقيدًا حين تختلط بقرابين إيلافيّة؛ ولكن يمكننا أن نعطي أمثلة أخرى كثيرة من التعقيدات. فقد كان شعب الأمازولو (Amazulu) حين يُريد الاستمطار، يجمع قطيعًا من الثيران السوداء، ثمّ يقتل منها ثورًا يأكلونه في صمت؛ ثمّ تُحرق عظامه خارج القرية: وهذا ما يجعلنا أمام ثلاثة موضوعات مختلفة في نفس العمليّة[1].

(1) - كالاواي، **النظام الديني عند الأمازولو**، م.م.س، ص 59، ص 92.

ويتّضح هذا التعقيد أكثر في حالة القُربان الحيواني الهندوسي. فقد وجدنا فيه أنصباء تكفيريّة موجّهة إلى الأرواح الشرّيرة، وأنصباء إلهيّة محفوظة، وأنصباء إيلاف يتمتّع بها المضحّي، وأنصباء كهنوتيّة يستهلكها الكهنة. كما تُستخدم الضحيّة أيضًا في صبّ اللعنات على العدوّ، وفي استخبار الغيب، وفي النذور. فالقُربان ينتمي في أحد جوانبه إلى العبادات الحيوانيّة (thériomorphiques)؛ إذ به تُرسَل روح الدابّة لتلتحق بالنماذج الأصليّة للحيوانات في السماء والحفاظ بذلك على استمراريّة النوع. وهي أيضًا طقس استهلاك؛ لأنّ المضحّي الذي يُشعل النيران لا يمكنه أن يأكل اللحم إلاّ بعد تقديم مثل هذا القُربان. وأخيرًا، فهو قُربان فداء؛ لأنّ المضحّي مكرّس وواقع تحت سيطرة الإله ويفتدي نفسه بتعويضها بأضحية. فكلّ شيء يمتزج ويندمج في تشكيلةٍ واحدةٍ لا يمنع تنوّعها من أن تكون متناسقة. وهذا هو الحال مع طقس هائل الانتشار مثل قُربان السوما، حيث نجد إضافة إلى كل ما سبق، حالة متعيّنة لتضحية بالإله. وفي كلمة واحدة، فإنّ القُربان، تمامًا كما الحفل السحري، وكذلك الصلاة التي يمكن أن تكون في نفس صلاة شكر وصلاة نذر أو استرضاء، يُمكنه أن يقوم في نفس الوقت بعدد كبير من الوظائف المتنوّعة.

ولكن إذا كان القُربان على هذه الدرجة من التعقيد، فمن أين يكتسب وحدته؟ ذلك أنّه يتبع في الأساس رغم تنوّع الأشكال التي يتّخذها نفس النهج الذي يمكن استخدامه في أغراض شتّى. ويتمثّل هذا النهج في إقامة اتصال بين العالم المقدّس والعالم الدنيويّ بواسطة ضحيّة، أي بواسطة شيء يُدمّر خلال الحفل. وخلافًا لما اعتقده سميث، فإنّ الضحيّة لا تصل بالضرورة إلى القُربان وهي مصطبغة بطابع ديني ناجز ومحدّد؛ بل إنّ القُربان نفسه هو ما يكسبها ذلك. لذا، فإنّه قد يُكسبها أكثر الفضائل تنوّعًا، ويجعلها بالتالي مناسبة لأداء وظائف شتّى، سواء في طقوس مختلفة أو خلال نفس الطقس. كما يُمكنه أيضًا أن ينقل طابعًا مقدّسًا من العالم الديني إلى العالم الدنيوي أو العكس بالعكس؛ فهو لا يكترث باتّجاه التيّار الذي يجتازه. كما يمكن للمرء في نفس الوقت أن يُكلّف الرَوح التي تنطلق منه بأن تُوصل نذرًا إلى القوى السماويّة، واستخدامها لاستطلاع الغيب، وافتداء النفس من الغضب الإلهي بإهداء الآلهة أنصباء من القُربان، وأخيرًا، الاستمتاع بأكل ما تبقّى من اللحوم المقدّسة. ومن ناحية أخرى، فإنّه يغدو للقُربان بمجرّد تشكّله، ومهما كان الغرض منه، بعض استقلاليّة؛ فهو مصدر طاقة تنبعث عنها تأثيرات تتجاوز الغرض

الضيّق الذي يريده المضحّي من الطقس. فحين يتمّ ذبح حيوان لافتداء «الديكشيتا» [المضحّي]، فإنّ ذلك ينجرّ عنه في الحال ذهاب الروح المحرّرة لتعزيز حياة النوع الأبديّة. وهكذا يتجاوز القُربان، بطبيعة الحال، الأهداف الضيقة التي يعزوها إليه اللاهوت البسيط. ذلك أنّه ليس مجرّد سلسلة من الحركات الفرديّة. فالطقس ينشّط مجموع الأشياء المقدّسة التي يُتوجّه به إليها. ومنذ بداية هذا العمل، بدا لنا القُربان وكأنّه فرع مخصوص من نظام التكريس.

وليس لنا حاجة في شرح مطوّل لأسباب دخول الدنيوي في علاقات مع الإلهي، فالدنيوي يرى في الإلهي مصدر الحياة ذاتها، ولذلك فإنّ مصلحته في الاقتراب منه، ولأنّ شروط وجوده ذاته تكمن في ذلك. ولكن ما الذي يقتضي ألاّ يقترب الدنيوي من الإلهي إلاّ بالبقاء على مسافة منه؟ ما الذي يقتضي عدم تواصله مع المقدّس إلاّ عبر وسيط؟ قد تفسّر الآثار المدمّرة للطقس جزئيًا هذا النهج الغريب. فإذا كانت القوى الدينيّة هي نفسها مبدأ القوى الحيويّة في ذاتها، فهي، إذن، من طبيعةٍ تقتضي أن يكون الاتصال مخيفًا حدّ الفظاظة. فإذا ما وصلت إلى درجة معيّنة من الكثافة، فإنها لا يمكن أن تتركّز في كائن دنيوي دون أن تدمّره. ومن هنا، فإنّ المضحّي مهما كانت حاجته، لا يمكنه الاقتراب من تلك القوى إلاّ بحذرٍ شديد. وهذا هو السبب في أنّه يُدرج فيما بينها وبينه، وساطاتٍ أهمّها الضحيّة، فإذا انغمس في الطقس إلى نهايته، فإنّه سيلقى الموت لا الحياة، وهنا تحلّ الضحيّة محلّه، فهي من يدخل وحده دائرة التضحية الخطرة وتموت فيها، فهي موجودة هنا لأجل أن تموت. أمّا المضحّي، فيظلّ في مأمن، إذ تأخذ الآلهة الضحيّة بدل أن تأخذه: **إنّها تفتديه**. فالنبيّ موسى لم يختن ابنه، وجاءه يَهوَه (وَطَلَبَ أَنْ يَقْتُلَهُ) في خيمته، وحين كان موسى بصدد الموت قطعت زوجته بعنف غُزلة الطفل وألقت بها تحت قدمي يهوه قائلة: (إنَّكَ عَرِيسُ دَمٍ لِي) [1][*]. وبهذا أرضى قطعُ الغُزلة الإله يَهوَه ولم يقتل موسى المفتدى. لا يُوجد قُربان بمعزل عن فكرة الفداء.

ولكن هذا التفسير الأوّلي ليس شاملًا بما فيه الكفاية؛ لأنّ التواصل في حالة التقدمة، يتمّ هو أيضًا من خلال وسيط، وذلك رغم عدم وجود تدمير.

---

(1)[*] - **إضافة من المترجم:**
انظر القصّة في **سفر الخروج** (4، 24-26): (وَحَدَثَ فِي الطَّرِيقِ فِي الْمَنْزِلِ أَنَّ الرَّبَّ الْتَقَاهُ وَطَلَبَ أَنْ يَقْتُلَهُ. فَأَخَذَتْ صَفُّورَةُ صَوَّانَةً وَقَطَعَتْ غُرْلَةَ ابْنِهَا وَمَسَّتْ رِجْلَيْهِ. فَقَالَتْ: إِنَّكَ عَرِيسُ دَمٍ لِي. فَانْفَكَّ عَنْهُ. حِينَئِذٍ قَالَتْ: عَرِيسُ دَمٍ مِنْ أَجْلِ الْخِتَانِ).

ذلك أنّ تكريسًا شديد القوّة قد تكون له نتائج خطيرة وإن كانت غير مدمّرة. فكلّ ما هو منغرس بعمق في المجال الديني، بصفته تلك، يتمّ سحبه من المجال الدنيوي. وكلّما ازداد اصطباغ كائن بالتديّن، ازدادت التحريمات الحافّة به حدّ عزله. فحُرمة النذير مثلًا هي ما يشلّه. ومن ناحية أخرى، فإنّ كلّ ما يدخل في اتصال حميمي مع الأشياء المقدّسة يأخذ طبيعتها ويصبح مقدّسًا مثلها. لكن القُربان يُقام على يد دنيويّين، وما يُمارسه من تأثير على الناس والأشياء يهدف إلى جعلهم في حالة تُمكّنهم من أداء دورهم في الحياة الزمنيّة. ومن ثمّ، فإنّه لا يُمكن للبشر الدخول في القُربان إلاّ إذا كانوا قادرين على الخروج منه. وتخدم طقوس الخروج جزئيًّا هذا الغرض، فهي تخفّف من التكريس، غير أنّها لا تكفي وحدها للتخفيف منه بالقدر المطلوب إذا كان شديدًا. لذا، فمن المهمّ أن لا يتلقّى المضحّي أو الضحيّة سوى تكريسٍ مخفّف، أي بشكل غير مباشر، وهذا ما يُحقّقه الوسيط الذي يُمكّن العالمَين من التنافذ مع بقاء كلّ منهما متمايزًا عن الآخر.

وبهذا يُمكن تفسير إحدى أشدّ سمات القُربان الديني خصوصيّة. ففي كلّ قُربان، يُوجد فعل إيثار، لأنّ المضحّي يحرم نفسه ويعطي غيره. بل قد يكون هذا الإيثار واجبًا مفروضًا في الغالب. ذلك أنّ القُربان لا يكون دومًا اختياريًّا؛ فالآلهة هي من تطلبه، ونحن مدينون لها العبادة والصلاة، كما تقول الطقوس العبريّة، كما نحن مدينون لها بحصّتها من القُربان، كما يقول الهندوس. ولكنّ هذا الإيثار وهذا الخضوع لا يخلوان من حيلة أنانيّة. فإذا كان المضحّي يُعطي شيئًا من نفسه، فهو لا يُعطي نفسه، بل يحتفظ بها بعناية. وهو لا يُعطي، إلاّ ليتلقّى جزئيًّا مقابلًا لعطائه. ومن هنا، فإنّ للقُربان وجهان مختلفان، فهو عمل نافع بقدر ما هو فرض، ويختلط فيه الإيثار بالمنفعة. ولهذا السبب تمّ تصوّره في الغالب في شكل عقد. وفي الأساس، قد لا يُوجد قُربان لا يتضمّن بعض وجوه التعاقد. فالطرفان يتبادلان المصالح بحيث يربح كلاهما. ذلك أنّ الآلهة محتاجة أيضًا للنّاس. فإذا لم يحفظ لها نصيب من الحصاد، فإنّ إله القمح يموت؛ ولكي يُولد ديونيسوس من جديد، فلا بدّ أن يُقدّم تيس ديونيسوس في موسم الحصاد؛ وهو نفسه السوما الذي يُقدّمه الناس شرابًا للآلهة لشدّ أزرها في مقاومة الشياطين. ولكي يدوم المقدّس، فيجب أن يُحفظ للآلهة نصيبها، وهو نصيب يُقتطع من حصّة النّاس لا حصّة الكهنة. وهذا الغموض متأصّل في طبيعة القُربان ذاتها، وهو يعود إلى وجود الوسيط، ونحن نعرف أن لا وجود لقُربان دون وجود وسيط. ولأنّ

الأضحية متمايزة عن المضحّي وعن الإله، فإنّ الوسيط هو من يفصل بين هذه الأطراف لكي يُعيد التوحيد بينها؛ فهي تتقارب، لكن دون أن يندغم أحدها تمامًا في الآخر.

ومع ذلك، تُوجد حالة تخلو تمامًا من كلّ حساب أناني، وهو التضحية بالإله. وذلك لأنّ الإله الذي يُضحّي بنفسه يُعطي دون أن يأخذ، ولأنّ الوسيط يختفي في هذه الحالة. فالإله هنا هو في الوقت نفسه المضحّي وهو يتوحّد مع الضحيّة، إن لم يكن مع الكاهن أحيانًا. وهنا، تتداخل جميع العناصر المختلفة التي تجدها في القرابين العاديّة وتندمج. غير أنّ هذا الاندماج لا يمكنه التحقّق إلاّ إذا تعلّق القُربان بكائنات أسطوريّة، أي بكائنات مثاليّة. هذه هي الطريقة التي أمكن بها لتصوّر إله يُضحّي بنفسه من أجل العالم أن يحدث وأن يغدو، حتى عند أكثر الشعوب تحضّرًا، أعلى تعبير عن الإيثار وحدّه المثالي بلا منازع.

ولكن، كما أنّ التضحية بالإله لا تخرج عن دائرة المتخيّل الديني، فإنّه يُمكن القول بأنّ النظام في مجمله لا يعدو لعبة تصوّرات. فالقوى التي يتوجّه إليها المؤمن مُضحّيًا بأغلى ممتلكاته لا تبدو شيئًا مُدركًا من وجهة نظر وضعيّة. ومن لا يؤمن، لا يرى في هذه الطقوس إلاّ أوهامًا باطلة ومكلفة ويتعجّب كيف تسعى البشريّة بأكملها إلى تبديد قواها في سبيل آلهة شبحيّة. ولكن قد تّوجد حقائق لا شكّ فيها يمكن ربط المؤسسة بها في مجملها. فالمفاهيم الدينيّة، تُوجد لأنّها محلّ اعتقاد؛ فهي موجودة موضوعيًّا بوصفها حقائق اجتماعيّة. والأشياء المقدّسة التي تُقام من أجلها القرابين هي أشياء اجتماعيّة، وهذا يكفي لفهم القُربان. ولكي يكون القُربان قائمًا على أسس سليمة، هناك شرطان ضروريّان. في المقام الأوّل، يجب أن يتضمّن القُربان، عدا المضحّي، أشياء تستحقّ أن يُقدّم إليها هذا المضحّي تضحيات. كما يجب ثانيًا أن تكون تلك الأشياء قريبة من المضّحي حتى يُمكنه التواصل معها، وتلقّي ما يحتاجه من قوّة وثقة واكتساب منافع التواصل معها عبر القُربان. لكن هذا الخليط من الاختراق الحميمي والانفصال، ومن المحايثة والتعالي، هي من أشدّ سمات الأشياء الاجتماعيّة. فهي موجودة أيضًا في نفس الوقت، حسب وجهة النظر التي يتبنّاها الملاحظ، داخل الفرد وخارجه. ومن ثمّ يمكننا أن نفهم ما يُمكن أن تكونه وظيفة القُربان، بغضّ النظر عن الرموز التي يُعبّر من خلالها المؤمن عن تلك الوظيفة. وهي لعمري وظيفة اجتماعيّة، لأنّ القُربان يتعلّق بأشياء اجتماعيّة.

فمن ناحية أولى، فإنّ هذا التخلّي الشخصي من قبل الأفراد أو الجماعات عن ممتلكاتهم يُغذّي القوى الاجتماعيّة. وبلا شكّ، فإنّ هذا لا يعود إلى أنّ المجتمع يحتاج الأشياء التي تُمثّل موضوع القُربان؛ فكلّ شيء يحدث هنا في عالم الأفكار، ويتعلّق بطاقاتٍ ذهنيّة وأخلاقيّة يقوم فعل الإيثار الذي ينطوي عليه كلّ قُربان بتذكيره المتواصل الضمائر الفرديّة بوجود القوى الجماعية، بتعزيز وجودها المثالي. فهذه التكفيرات والتطهيرات الشاملة، وهذه الإيلافات والتكريسات الجماعيّة، وهذا الخلق لأرواحٍ حاميةٍ للمدن، هي ما يُعطي المجتمع الذي تُمثّله الآلهة، أو هو يُجدّد فيها، هذا الطابع الطيّب والقويّ والخطير والرهيب، والذي هو سمة أساسيّة لكلّ شخصيّة اجتماعيّة. ومن ناحية أخرى، يجد الأفراد في نفس هذا الفعل مصلحتهم. فهو يوفّر لهم وللأشياء القريبة منهم القوّة الاجتماعيّة بأكملها. وهُم يُكسِبون نذورهم وأيمانهم وزيجاتهم من خلال القرابين سلطة اجتماعيّة، وكأنّهم يُحيطون الحقول التي حرثوها والمنازل التي بنوها بدائرة قداسةٍ تحميها. وفي نفس الوقت، فهم يجدون في القُربان وسيلة لاستعادة التوازنات المختلّة: فمن خلال التكفير، يفتدون أنفسهم من اللعنة الاجتماعيّة الناتجة عن الخطأ ويعودون إلى حظيرة المجتمع؛ ومن خلال الاقتطاعات المفروضة على الأشياء التي حرّم المجتمع استخدامها، يكتسبون الحقّ في التمتّع بها. ومن هنا، فإنّ القاعدة الاجتماعيّة تظلّ قائمة دون خطر عليهم، ودون انتقاص من الجماعة. وهكذا يتمّ الوفاء بالوظيفة الاجتماعيّة للقُربان، سواء بالنسبة إلى الأفراد أو للمجتمع. وبما أنّ المجتمع لا يقتصر على البشر، بل يتضمّن كذلك أشياءً وأحداثًا، فإنّه بإمكاننا أن نرى كيف يمكن للقُربان أن يتبع في ذات الوقت إيقاع حياة الإنسان وإيقاع الطبيعة وأن يُعيد إنتاجه؛ وكيف أمكن له أن يغدو دوريًّا حسب توالي الظواهر الطبيعيّة، وأن يغدو في بعض الأحيان عَرَضيًا حسب احتياجات البشر الظرفيّة، وأن يخضع في النهاية إلى تلبية ما لا يُعدّ من وظائف.

وفيما عدا ذلك، فقد أمكننا طوال هذه الرحلة أن نُحصي عددًا من المعتقدات والممارسات الاجتماعيّة التي لا تتّصف بالصفة الدينيّة بأتمّ معنى الكلمة، غير أنّها تدخل في اتّصال وثيق مع القُربان. فقد تعرّضنا لمسائل العَقد والفداء والعقاب والهبة والإيثار، وبعض الأفكار المتعلّقة بالروح والخلود والتي لا تزال في أساس الأخلاق المشتركة. وإن كان هذا يُشير إلى مدى أهميّة مفهوم القُربان بالنسبة إلى علم الاجتماع، فإنّنا لم نطرح على أنفسنا في هذا العمل تتبّع تطوّره وتقصّي جميع تفرّعاته، وحسبنا أنّنا تكفّلنا بمهمّة السعي إلى بنائه.

قائمة المصادر والمراجع

(من وضع المترجم)

- Abel (Eugene), ***Orphica***, Lipsiae: sumptus fecit G. Freytag, 1885.
- Ælius Lampridius, ***Élagabal***, Paris: Panckouke, 1847.
- Allen (Grant), ***The Evolution of the Idea of God: An Inquiry Into the Origin of Religions,*** London: Grant Richard, 1897.
- Ammonios, ***In Aristotelis De interpretatione commentarius***, Berlin: Reimer, 1897.
- Apollonius Rhodius, ***Argonautica: Scholia vetera in Apollonium Rhodium***, Lipsiae: Fleischer, 1813.
- Aristophane, ***Plutus, ou L'égale répartition des richesses***, traduit par Amédée Fleury, Paris: Ledoyen, 1851.
- Aristophane, ***Scholia Aristophanica***, Nubes, 985, London: Macmillan & Co., 1896.
- Arnobius of Sicca, ***Adversus nationes***, Lipsiae: Sumtibus & Typis Bernh, 1846.
- Athénée, ***Banquet des savants***, traduit par: Lefèbre de Villbrune, Paris: Lamy, 1889.
- Aufrecht (Theodor) (edition), ***Aitareya Brâhmana***, traduction: Hang, Bonn: Bei Adolph Marcus, 1879.
- Aulu Gelle, ***Nuits attiques***, traduit par Victor Verger, Paris: Fournier, 1820.
- Bachmann (Johannes), ***Die Festgesetze des Pentateuchs, aufs neue kritisch Untersucht***, Berlin: W. Schultze, 1858.
- Back (Friedrich Karl), ***De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur***, Berlin: Berolini, G. Schade, 1883.

- Baentsch (Bruno), ***Das Heiligkeits-Gesetz Lev.*** XVII-XXVI, Erfurt: H. Güther, 1893.
- Bahlmann (Paul), ***Münsterländische Märchen***, Sagen, Lieder und Gebräuche, Münster: I. Seiling, 1898.
- Bancroft (Hubert Howe), ***The Native Races of the Pacific States of North America***, New York: Appleton, 1875-6.
- Barth (Auguste), « ***M. Oldenberg et la religion du Veda*** », Journal des savants, Paris, 1896.
- Barton (George), « ***On the Sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription*** », Proceedings of the American Oriental Society, 1894.
- Basset (René), ***Nouveaux Contes Berbères***, Paris: Ernest Leroux, 1897.
- Benzinger (Immanuel), ***Hebräiscbe Archäologie***, Freiburg, 1894.
- Bergaigne (Abel) & Henry (Victor), ***Manuel pour étudier le sanscrit védique. Précis de grammaire, chrestomathie, lexique***, Paris : Émile Bouillon, 1890.
- Bergaigne (Abel), ***La religion védique d›après les hymnes du Rig-Veda***, Paris F. Vieweg, 1878.
- Bergaigne (Abel), ***Recherches sur l'histoire de la liturgie védique. La forme métrique des hymnes du Rig-Véda***, Paris: Imprimerie Nationale, 1889.
- Bernhardi (Kurt), ***Trankopfer bei Homer***, Leipzig: Trübner & Co, 1885.
- Bertrand (Alexandre), ***La religion des Gaulois, les Druides et le druidisme***, Paris: Ernest Leroux, 1897.
- Bloomfield (Maurice), "***The Kāuçika-Sūtra of the Atharva-Veda***", Journal of the American Oriental Society, XIV, 1890.
- Bloomfield (Maurice), ***Hymns of the Atharva-Veda, in Sacred Books of the East***, Volume, XLII, Oxford: Clarendon Press, 1897.

- Böhtlingk (Otto von), ***in Sanskrit-Chrestomathie, St. Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften***, 1845.
- Brinton (Daniel Garrison), ***Religions of Primitive Peoples***, New York : G.P. Putnam's Sons, 1897.
- Bühler (George), ***The Laws of Manus, in Sacred Books of the East***, Vol. XXV, Oxford: Clarendon Press, 1886.
- Caland (Willem), ***Die altindischen Todten - und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt: Besprechung***, Amsterdam: Johannes Müller, 1896.
- Caland (Willem), ***Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruïk (Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde***, Vol. XII, Part II, Amsterdam: Johannes Müller, 1898.
- Callaway (Henry), ***The Religious System of the Amazulu***, Natal: J. A. Blair, 1870.
- Cato, ***De Agricultura, traduction sous la direction de M. Nisard***, Paris, 1877.
- Chavero (Alfredo), ***Mexico à través de los Siglos, Barcelona : Espasa y Compañía & Mexico*** : J. Ballescá y Compañía, 1884.
- Ciceron (Marcus Tullius), « De haruspicum responsis », ***Œuvres complétes de Ciceron***, Paris: J.J. Dubochet, 1843.
- Claudius Ælianus, ***De natura animalium***, Parisiis: Firmin Didot, 1858.
- Clemens Romanus, ***Recognitiones***, Lipsiae: B. Tauchnitz, 1838.
- Clermont-Ganneau (Charles) « ***Horus et Saint-Georges*** », Revue Archéologique, 1876.
- Clermont-Ganneau (Charles), « ***Inscription Nabatéenne de Kanatha*** » in Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Série IV, Vol. XXVI, Paris, 1898.

- Clermont-Ganneau (Charles), « La stèle de Byblos » ***in Bibliothèque de l'Ecole des hautes études***, Vol. XLIV, Paris: F. Vieweg, 1880.
- Confessio S. Cypriani, ***in Acta Sanctorum***, Sept. 26, vol. VII Sept., Parisiis & Rome: Apud Vectorem Palmé, 1865, p. 205
- ***Corpus Inscriptionum Latinarum***, Volume VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae, Berolini : G. Reimerum, 1864.
- ***Corpus Inscriptionum Semiticarum***, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1881.
- ***Corpus Inscriptionum Graecarum Graeciae septentrionalis***, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: G. Reimer, 1873.
- ***Corpus Inscriptionum Graecarum***, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin : G. Reimer, 1892-1897.
- Cortés (Hernán), ***Lettres de Fernand Cortès à Charles-Quint sur la découverte et la conquête du Mexique***, traduit par Désiré Charnay, Paris: Hachette, 1896.
- Couve (Louis), « Inscription de Delphes », ***Bulletin de correspondance hellénique***, XVIII, 1894.
- Crooke (William), ***The Popular Religions and Folk-lore of Northern India***, London: A. Constable & co., 1896.
- Cumont (Franz), ***Monuments figurés sur les mystères de Mithra***, Bruxelles: H. Lemertin, 1899.
- Cyrillus, ***Adversus Julianum Imperatorem***, Lipsiae: Spanheim, 1696.
- Darmesteter (James), ***Haurvatât et Ameretât : essai sur la mythologie de l'Avesta***, Paris : F . Vieweg, 1875. Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris: F. Vieweg, 1877.
- De Groot (Johann Jacob Maria), ***The Religious System of China***, Leyden: E. J. Brill, 1892.
- Delitzsch (Friedrich), ***Das Babylonische Weltschöpfungsepos***,

Leipzig: S. Hirzel, 1896.

- Denys d'Halicarnasse, ***Les antiquités romaines***, traduites en français par Bellanger, Chaumont: l'Imprimerie de Cousot, 1799.
- Derenbourg (Joseph), « Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim ». ***Revue des études juives***, Tome VI, 1888.
- Dieterich (Albrecht), ***Nekyia : Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse***, Leipzig : Teubner, 1893.
- Dillmann (August) & Knobel (August Wilhelm) & Stevenson (William Black), ***Genesis, Critically and Exegetically Expounded***, Edinburgh: T. & T. Clark, 1897.
- Diodorus, ***Bibliothèque Historique de Diodore de Sicile***, Paris: Adolphe Delahays, 1851.
- Diogène Laërtius, ***Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité***, tarduit par Ch. Zevort, Paris: Charpentier, 1847.
- Dittenberger (Wilhelm), ***Sylloge Inscriptionum Graecarum***, Leipzig: S. Hirzel, 1883.
- Donaldson (James), « On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks », ***in Transactions of the Royal Society of Edinburgh***, Volume XXVII, Issue 4, 1876.
- Doublet (Georges), « Inscriptions du Paphlagonie », ***Bulletin de Correspondance Hellénique***, Volume XIII, 1889, p. 300 (Sinope).
- Duchesne (Louis), ***Origines du culte chrétien***, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Paris : Ernest Thorin, 1889.
- Dümmler (Ferdinand), « Sittengeschichtliche Parallelen », ***Philologus***, LVI, Leipzig, 1897.
- Eerdmans (Bernardus Dirks), « Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes », ***in Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie***, IX, 1894.
- Ellis (Alfred Burdon) ***The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa***, London: Chapman & Hall, 1890.

- Euripide, « Les Phéniciennes », ***Tragédies d'Euripide***, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1842.
- Euripides, « Andromaque », ***Tragédies d'Euripide***, traduites du grec par M. Artaud, Paris: Charpentier, 1848.
- Euripides, ***Electra***, Paris: Alphonse Lemerre, 1884.
- Euripides, ***Iphigénie à Aulis***, Paris: Hachette, 1880.
- Euripidis, ***Heraclidae***, ex recensione Petri Elmsley, Lipsiae: C. H. F. Hartmanni, 1821.
- Eusèbe, ***La préparation évangélique***, Paris: Gaume frères, 1846.
- Eusebii, ***Eusebii chronicorum***, Berlin: Alfred Schoene, 1875.
- Eustáthios Tessaloníques, ***Commentarii ad Homeri Iliadem, Lipsia***: Weigel, 1827.
- Farnell (Lewis Richard), Cults of the Greek States, Oxford: Clarendon Press ,1896.
- Festus (Sextus Pompeius), ***Festus grammaticus (De la signification des mots)***, traduit pour la première fois en français par: M. A. Savagner, Paris: Panckoucke, 1846.
- Firmicus Maternus (Julius), ***De errore profanarum religionum***, Parisiis: Gautier, 1836.
- Flavius Claudius Iulianus, ***Hymnus ad Matrem Diorum***, Oratio V, 1696.
- Flavius Joseph, « Guerre des Juifs », ***in Œuvres complètes de Flavius Joseph***, Paris, Delagrave, 1879.
- Flavius Joseph, « Histoire des Juifs », i***n Œuvres complètes de Flavius Joseph***, Paris, Delagrave, 1879.
- Fossey (Denis), « Inscriptions de Syrie », ***Bulletin de correspondance hellénique***, Vol. XIX, 1895.
- Foucart (Paul-François), « Inscriptions de l'Acropole », ***Bulletin de correspondance Hellénique***, Volume XIII, 1889.

- Fournier (Alban), ***Vieilles coutumes***, usages et traditions populaires des Vosges Provenant des cultes antiques, et particulièrement de celui du soleil, Saint Dié, 1890.
- Frazer (James George), « Taboo », ***in Encyclopædia Britannica, Ninth Edition***, Volume XXIII, 1875-1889.
- Frazer (James George), ***Pausanias's Description of Greece***, London: Macmillan, 1898.
- Frazer (James George, Sir), ***Golden Bough: A Study in Comparative Religion***, New York and London: Macmillan & Co., 1890.
- Fritze (Hans von), "***οὐλαί***", Hermès, XXXII, Berlin, 1897.
- Fritze (Hans von), ***De libatione veterum Graecorum***, Berolini: Richard Heinrich, 1893.
- Gaidoz (Henri), ***Les rites de la construction***, Paris, 1882.
- Goblet d'Alviella (Eugène), « Les rites de la moisson et les commencements de l'agriculture », ***in Revue de l'histoire des religions***, Vol. XXXVIII, Paris: E. Leroux, 1898.
- Grassmann (Hermann), ***Wörterbuch zum Rig-Veda***, Leipzig: Brockhaus, 1875.
- Grimm (Jacob) & Grimm (Wilhelm), Kinder und Haus Märchen, Berlin: in der Realſchulbuchhandlung, 1812.
- Gruppe (Otto), ***Griechischen culte und mythen ihren beziehungen zu den orientalischen religionen***, Leipzig, B.G. Teubner, 1887.
- Gunkel (Hermann), ***Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit***, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.
- Haarbrücker (Theodor) (Trans.), Abû al-Fath Muhammad ben `Abd al-Karîm al-Shahrastânî, ***Religionsparteien und Philosophenschulen***, Halle, 1851.
- Hagen (Ole Erikson), « Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus », ***Beiträge zur Assyriologie***, II, 1894.

- Halévy (Joseph), « Recherches bibliques: Influence du code sacerdotal sur les prophètes », ***Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne***, 1898.
- Hall (Martin John), ***Through my Spectacles in Uganda***, London: Church Missionary Society, 1898.
- Harper (Edward), « Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa Und Dibbarra », ***Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft***, Leipzig: Druck von A. Pries, 1892.
- Henry (Victor), ***Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda***, Paris: J. Maisonneuve, 1889.
- Henzen (Wilhelm), ***Acta Fratrum Arvalium quae supersunt***, Berolini: Typis & impensis Georgii Reimeri, 1874.
- Hérodien, ***Histoire Romaine***, Traduction française par Léon Halevy, Paris: Firmin Didot, 1860.
- Hérodote, ***Histoire d'Hérodote***, traduit par Larcher, Paris: Charpentier, 1850.
- Hesychius, ***Glossae sacrae Hesychii Graece***, Lipsiæ: Apud Weidmanni hered. et Reichium, 1785.
- Hillebrandt (Alfred), "Nationale Opfer in Alt-Indien", ***in Festgruss an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum***, Stuttgart, 1888.
- Hillebrandt (Alfred), ***Das altindische Neu- und Vollmondsopfer***, Jena: G. Fischer, 1880.
- Hillebrandt (Alfred), ***Ritual-Litteratur Vedische Opfer Und Zauber***, Strassburg: Karl J. Trübner, 1897.
- Hillebrandt (Alfred), ***Vedische Mythologie***, Breslau: W. Koebner, 1890.
- Höfler (M), « Zur Opfer-Anatomie », Korrespondenz-blatt der Deutschen gesellscaft für anthropologie, ethnologie und urgeschichte, XXVII, Jahrgang 1896.

- Homère, ***Iliade***, Traduit par Eugène Bareste, Paris: Lavigne, 1843.
- Homère, ***Odyssée***, Émile Pessonneaux, Paris: Charpentier, 1862.
- Houtsma (Martijn Theodoor), « Over de Israëlietische vastendagen », ***Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen***. Afdeeling Letterkunde, Amsterdam, 1897, Vol. XII.
- Hupfeld (Hermann), ***De Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione***, 4 Teile, Halle: Gebauer, 1851.
- Hyginus (Caius Julius), ***Hygin fabulae***, Jenae: Hermannum Dufft, 1872.
- Iraeneus, ***hæreses Adversus***, edidit: William Wigan Harvey, Cantabrigiae: Typis Academicis, 1875.
- Istros, ***Fragmenta historicorum graecorum***, Paris, Ambroise Firmin Didot, 1841.
- Jahn (Ullrich), ***Die Abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen***, Breslau, 1884.
- Jastrow (Morris), "The Original Character of the Hebrew Sabbath", ***The American Journal of Theology***, Chicago: The University of Chicago Press, Vol. II, 1898.
- Jensen (Peter), ***Die Kosmologie der Babylonier***, Strassburg: K. J. Trübner, 1890.
- Jeremias (Alfred), Die Höllenfahrt der Ishtar. Eine altbabylonische Beschwörungslegende, Munich, 1886.
- Jevons (Frank Byron), ***Introduction to the History of Religion***, London: Methuen; New York: Macmillan, 1896.
- Julius Pollux, ***Onomasticon***, Leipzig: Kuehn, 1824.
- Kamphausen (Adolf), ***Das Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion***, Bonn: Rohr- scheid und Ebbecke, 1896.
- Kingsborough (Edward Ling), ***Antiquities of Mexico***, London, 1848.

- Kingsley (Mary Henrietta), ***Travels in West Africa***, London: Macmillan & C., 1897.
- Knauer (Friedrich), ***Festgruss an Rudolf von Roth: zum Doktor-Jubiläum***, 24. August 1893, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1893.
- Kondakov (Nikodin) & Reinach (Salomon) & Tolstoj (Ivan Ivanovič), ***Antiquités de la Russie Méridionale***, Paris: E. Leroux, 1891.
- Körte (Alfred), "Kleinasiatische Studien II. Gordion und der Zug des Manlius gegen die Galater (Tafel I. II)", Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, Band XXII, Athen: Barth & Von Hirst, 1897.
- Koulikovski (Dmitri Nikolaïevitch), « Les trois feux sacrés du Rig-Veda », Revue de l'histoire des religions, Volume XX, 1889.
- Krahmer, "Das Fest 'Sinsja' und das 'Feld-Gebet' um Regen um Ernte der Tschuwaschen", Globus, LXXIII, 1898.
- Kuhn (Adalbert), "Indische und Germanische Segenssprüche", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, Band XIII, Berlin: Vandenhoeck und Ruprecht, 1864.
- Kuhn (Adalbert), Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks: ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen, Berlin: Dümmler, 1859.
- Kurtz (Johann Heinrich), ***Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung***, Mitau: A. Neumann, 1862.
- Lasaulx (Ernst von), ***Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihre Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha: ein Beitrag zur Religionsphilosophie***, Wurzburg: Voigt & Mocker, 1841.
- Lefébure (Eugène), « Origines du fétichisme » ***in Mélusine***, Paris, 1897.
- Lenormant (François) & Witte (Jean Joseph), « L'expiation ou la purification de Thésée », ***Gazette archéologique***, Vol. 9, Paris, 1884.

- Lévi (Sylvain), ***Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas***, Paris: Leroux, 1898.
- Liebrecht (Felix), « Der aufgegessene Gott », ***in Zur Volkskunde: Alte und neue Aufsätze***, Hielbronn: Henninger, 1879.
- Lindner (Bruno), ***Die Diksâ oder Weihe für das Somaopfer***, Leipzig, 1878.
- Lucien de Samosate, « De Dea Syria », ***in Oeuvres complètes de Lucien de Samosate***, Paris: Hachette, 1866.
- Lydus (Joannes Laurentius), ***Liber de mensibus***, Leipzig: R. Wünsch, 1898.
- Maas (Ernst), ***Orpheus***, Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, Mûnchen: O. Beck, 1895.
- Macdonell (Arthur Anthony), ***Vedic Mythology***, Strassburg: K.J. Trübner, 1897.
- Macpherson (Samuel Charters), ***Memorials of Service in India***, London: J. Murray, 1865.
- Macrobe, « Saturnales », ***in Œuvres de Macrobe***, Paris: Panckoucke, 1845.
- Magani (Francesco), ***L'Antica Liturgia Romana***, Milano: Giuseppe, 1898.
- Mannhardt (Wilhem), ***Mythologische Forschungen***, Strasbourg: Karl J. Trübner, 1884.
- Mannhardt (Wilhem), ***Wald-und Feldkulte***, Berlin: Gebrüder Borntraeger, 2 vol., 1875.
- Mannhardt (Wilhem), ***Die Korndämonen***. Beitrag zur germanischen Sittenkunde, Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1868.
- Marillier (Léon), « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. à propos d'un livre récent », ***Revue de l'histoire des religions, n° 36-37***, Paris, 1897-1898.

- Marquardt (Joachim), ***Handbuch der römischen Alterthümer***, Leipzig: S. Hirzel, 1876.
- Martianus Capella, ***De nuptiis Philologiae et Mercurii***, Francofurti ad Moenum: Varrentrapp, 1836.
- Maspero (Gaston), « Sur un décret d'excommunication trouvé au Djebel-Barkal », ***Revue archéologigue***, 1871, Nouvelle Série, Volume XXII, p. 335-336.
- Maurus Servius Honoratus, ***In Vergilii carmina comentarii***, Leipzig: Trübner & Co, 1881.
- McLennan (John Ferguson), « Plant and Animal Worship », ***Fortnightly Review***, London, 1869-1870.
- Meyer (Kuno) & Nutt (Alfred), ***The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living***. An Old Irish Saga, London: David Nutt, 1895.
- Michel (Charles), ***Recueil d'inscriptions grecques***, Bruxelles: Lamertin, 1900.
- Mommsen (August), ***Heortologie antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener***, Leipzig: B. G. Teubner, 1864.
- Morgan (Jacques de) & Wiedemann (Alfred), ***Recherches sur les origines de l'Egypte: Ethnographie préhistorique et le tombeau de Négadah***, Paris: E. Leroux, 1897.
- Movers (Franz Carl), ***Die Phönizier***, Bonn: Weber, 1841.
- Muir (John), ***Original Sanskrit texts on the origin and history of the people of India***, their religion and institutions, London: Trübner, 1868.
- Müller (Joel), ***Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwickelung des Pessach und Mazzothfestes***, Inaug. Diss., Bonn, 1884.
- Müller (Karl Otfried), « Sandon und Sardanapal », ***Rheinisches Museum für Philologie***, Geschichte und griechische Philosophie, Band III, 1829.

- Müller (Max) (edition), ***Rig-Veda-Sanhita***, the sacred hymns of the Brahmans, traduction: Alfred Ludwig, London: W.H. Allen & Co., 1849.
- Müller (Max) (edition), ***Sacred Books of the East***, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Müller (Max), "Die Todtenbestattung bei den Brahmanen", ***Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft***, Bd. IX, 1847.
- Müller (Ottfried), ***Denkmäler der alter Kunst***, Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1832.
- Munk (Salomon), ***L'inscription phénicienne de Marseille***, traduite et commentée par S. Munk, Paris: Imprimerie Royale, 1848 (Extrait du journal asiatique, n° 19, 1847).
- Munk (Salomon), ***Palestine: description géographique***, historique et archéologique, Paris: Firmin-Didot frères, 1845.
- Nitzsch (Friedrich August Berthold), ***Die Idee und die Stufen des Opferkultus: ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte***, Kielm: Universitäts-Buchhandlung, 1889.
- Nowack (Wilhelm), ***Lehrbuch der hebräischen archäologie***, Freiburg und Leipzig: J.C. Mohr (P. Siebeck), 1894.
- Oldenberg (Hermann), « Survey of the Contents of the Grihya-Sûtras », ***in Sacred Books of the East***, trad. Julius Eggeling, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Oldenberg (Hermann), « Vedic Hymns », i***n Sacred Books of the East***, Op. Cit., XLVI, Oxford: Clarendon Press, 1897.
- Oldenberg (Hermann), ***Die religion des Veda***, Berlin: Wilhelm Hertz, 1894.
- Oldenberg (Hermann), ***Le Bouddha: sa vie, sa doctrine, sa communauté***, Trad. Alfred Foucher, Paris: Félix Alcan, 1894.
- Orelli (Conrad von), « Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen. Versöhnungslehre », ***Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches***, Leben 5, 1884.

- Ovide, ***Les fastes***, traduction en vers, par F. De Saintange, Paris : Gabriel Dufour, 1809.
- Parmentier (Léon) , « Le roi des Saturnales », ***Revue de philologie***, de littérature et d'histoire anciennes, Paris : Klincksieck, 1897.
- Parthey (Gustav), ***Zwei griechische Zauberpapyri des Berliner Museums (Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1865)***, Berlin: F. Dümmler, 1866.
- Paton (William Roger) & Hicks (Edward Lee), ***The inscriptions of Cos***, Oxford: Clarendon Press, 1891.
- Pausanias, ***Pausanias ou Voyage historique, pittoresque et philosophique de la Grèce***, Traduction française de l'abbé Gedoyn, Paris: Debarle, 1796.
- Perse (Aulus Persius Flaccus), ***Satires de Juvénal et de Perse, traduites en vers francais par Jules Lacroix***, Paris: Firmin Didot Frères, 1846.
- Philo, « De Ebrietate (On drunkunness)" , ***in The works of Philo Judaeus***, London : G. Bell, 1855.
- Philone Byblio, ***Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciae***, Bremae: C. Schünemann, 1837.
- Philostratus. ***Heroïca***, Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1871.
- Pietschmann (Richard), ***Geschichte der Phönizier***, Berlin: Grote, 1889.
- Pinza (Giovanni), ***La conservazione delle teste umane e le idee ed i costumi coi quali si connette***, Roma: Società geografica italiana, 1898.
- Platon, « La République », ***in Œuvres de Platon***, Traduites par Victor Cousin, Paris: Rey & Gravier, 1846.
- Platon, « Les Lois », ***in Œuvres de Platon***, Traduites par Victor Cousin, Paris Rey & Gravier, 1846.
- Pline, ***Histoire Naturelle***, traduit par Émile Littré, Paris: Dubochet, 1848-1850.

- Plutarque, "Consolation à Apollonius sur la mort de son fils", *in Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, « Traité d'Isis et d'Osiris », *in Les Oeuvres morales de Plutarque*, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Les Symposiaques*, in Les Oeuvres morales de Plutarque, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Questions Grecques*, in Les Oeuvres morales de Plutarque, Paris: Lefèvre, 1844.
- Plutarque, *Questions Romaines*, in Les Oeuvres morales de Plutarque, Paris: Lefèvre, 1844.
- Polyen, « Ruses de guerre », *in Bibliothèque historique et militaire*, Tome III, Paris: Anselin, 1840.
- Porphyre, *L'antre des Nymphes*, Paris: Librairie de l'Art indépendant, 1893.
- Porphyrius Tyrius, *De abstinentia ab esu animalium*, Leiden: J. E. Paddenburg, 1886.
- Porphyrius Tyrius, *De Vita Pythagorae*, Lipsiae, 1816.
- Preller (Ludwig), *Griechische mythologie*, Berlin: Weidmann, 1894.
- Proclus, "Hymne à Athena", in: Lobeck (Christian August), *Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis*, Berlin: Borntraeger, 1828.
- Prott (H. von), « Buphonien », *Rheinisches Museum für Philologie*, Band LII, 1897.
- Ramírez (José Fernando), Códice Ramírez. *Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España*, México: J.M. Vigil, 1881.
- Ramsay (William Mitchell), *The cities and bishoprics of Phrygia*, being an essay of the Local History of Phrygia from the earliest times to the Turkish conquest, Oxford: The Clarendon Press, 1897.

- Rawlinson (Henry), ***The Cuneiform Inscriptions of Western Asia***, London, 1861.
- Reinach (Salomon), ***Le voile de l'oblation***, Bulletin mensuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1897.
- Riehm (Eduard), « Ueber das Schuldopfer », ***Theologische Studien und Kritiken***, Hamburg, 1854.
- Riehm (Eduard), ***Der Begriff der Sühne im Alten Testament***, Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1877.
- Rinck (W. F.), « Ueber das Schuldopfer », ***Theologische Studien und Kritiken***, Hamburg, 1855.
- Rohde (Erwin), "Unedirte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend", In: Rheinisches Museum für Philologie, Band XXV, 1870.
- Rohde (Erwin), Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Leipzig: Teubner, 1890.
- Roscher (Wilhelm Heinrich), "Die Hundekrankheit der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten: ein Beitrag zur Kritik der Mythen-Ueberlieferung", Rheinisches Museum für Philologie, LIII, 1898.
- Roscher (Wilhelm), Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig: B. G. Teubner, 1890-1897.
- Roscher (Wilhelm), Nektar und Ambrosia: mit einem Anhang über die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene, Leipzig: B. G. Teubner, 1883.
- Sahagún (Bernardino), Historia general de las cosas de la Nueva España, Mexico, 1829.
- Samter (Ernst), « Römische Sühnriten, die Trabea », ***Philologus***, LVI, Leipzig, 1897.
- Sartori (Paul), « Ueber das Bauopfer », ***Zeitschrift fur Ethnologie***, XXX, 1898.
- Schmoller (Gustav von), "Das Wesen der Sühne in der

alttestamentlich. Opferthora", ***Theologische Studien und Kritiken***, Hamburg, 1891.

- Schwab (Julius), ***Das altindische Thieropfer***, Erlangen: A. Deichert, 1886.
- Schwab (Moïse), *Traité Yoma*, ***Talmud de Jérusalem***, Paris: Maisonneuve & Cie., 1871.
- Seidel (Heinrich), « System der Fetischverbote in Togo », *Globus*, LXXIII, 1898.
- Sessions (Frederick), « Some Syrian Folklore Notes Gathered on Mount Lebanon», *Folklore*,1898.
- Sextus Aurelius Propertius, ***Elégies de Properce***, Paris: L. Duprat, 1802.
- Simpson (William), ***The Buddhist Praying-Wheel***, London & New York: Macmillan, 1896.
- Smirnow (Ivan Nikolaevich) & Boyer (Paul), ***Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama: études d'ethnographie historique***, Paris, E. Leroux, 1898.
- Smith (William Robertson), Art. « Sacrifice », in *Encyclopædia Britannica, 9th edition*, Edinburgh: A. & C. Black, 1886, Volume 21.
- Smith (William Robertson), ***Introduction to the History of Religion***, London: Methuen, 1896.
- Smith (William Robertson), ***Kinship and Marriage in Early Arabia***, Cambridge, 1884.
- Smith (William Robertson), ***Religion of Semites***, Gifford Lectures, Edinburgh: A. & C. Black, 1890.
- Sophocles, ***Ajax***, Boston: John Allyn, 1866.
- Sprenger (Aloys), ***Das Leben und die Lehre des Mohammad***, Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, 1869.
- Steinmetz (Sebald Rudolf), ***Ethnologische Studien zur***

ersten Entwicklung der Strafe: nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht, Leiden: S.C. Van Doesburgh, 1892.

- Stengel (Paul), « Zunge des Opfertier », ***in Jahrbuch für Philologie***, 1879.
- Stengel (Paul), ***Die griechischen Kultusaltertümer***, 2e édit, München :Beck, 1898.
- Strabon, ***Géographie de Strabon***, Paris: Hachette, 1890.
- Stucken (Eduard), Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter Religiongeschichtliche Untersuchungen, Leipzig: E. Pfeiffer, 1896.
- Suidas, ***Suidue Lexicon, Graece et Latine***, Brunsvigae: Sumptibus Schwetschkiorum, 1853.
- Sydney Hartland (Edwin), ***Legend of Perseus: a study of tradition in story, custom and belief***, London: David Nutt, 1894.
- Tautain (Louis Frédéric), « Sur l'anthropophagie et les sacrifices humains aux îles Marquises », ***L'Anthropologie***, Vol. VII, 1896.
- Theopompi, ***in Fragmenta Historicorum Graecorum***, Parisiis: Firmin Didot, 1841.
- Thibaut (George), « Baudhayana Çulbaparibhâsa sutra », ***Pandit***, n° IX, Benarès, 1875.
- Torquemada (Juan de), ***Monarquía Indiana***, Madrid: N. Rodriguez Franco, 1723.
- Trumbull (Henry Clay), ***The Threshold Covenant***, New York: C. Scribner's sons, 1896.
- Tümpel (Karl), « Der Karabos des Perseus », ***Philologus***, LIII, Göttingen, 1894, p. 544.
- Tylor (Edward Burnett), ***La Civilisation primitive***, traduit par: Pauline Brunet, Edmond Barbier, Paris: C. Reinwald & ce., 1876.
- Usener (Hermann), "Der Stoff des griechischen Epos",

in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 137, Wien, 1898,

- Usener (Hermann), "Göttliche Synonyme", *Rheinisches Museum für Philologie*, LIII, 1898.
- Uzener (Hermann), ***Götternamen***, Bonn : Cohen, 1896.
- Vidyāratna (Rāmanārāyaṇa) (edition), Āçvalāyana Çrauta Sūtra, Calcuta, 1864-74 (Bibliotheca Indica).
- Virgil, L'Énéide, Traduit par M. Villenave et M. Amar, Paris: Garnier Frères, 1859.
- Virgile, Géorgiques, traduit par Jacques Delille, Paris: Furne, 1832.
- Vogt (Carl), « Anthropophagie et sacrifices humaines », en Compte rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques, Bologna, 1871.
- Volck (Wilhelm), De nonnullis veteris testamenti prophetarum locis ad sacrificia spectantibus, Dorpat: C. Mattiensen, 1893.
- Weber (Albrecht) (edition), Indische Studien, Vol. XI, XII, Berlin: F. Dümmler, 1863.
- Weber (Albrecht), "Uber den Vajapeya", Sit- zungsberichte der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXIX, 1892.
- Weil (Henri), « Le Campagnard de Ménandre », Revue des Études Grecques, tome 11, fascicule 42, Paris, 1898.
- Wellhausen (Julius), Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin: G. Reimer, 1883.
- Wellhausen (Julius), ***Reste arabischen Heidentums gesammelt und erläutert***, Berlin: G. Reimer, 1897.
- Wiedemann (Alfred), "Die Phönix-Sage im alten Aegypten", ***Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde***, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1878.

- Wilken (Georg Alexander), "Eine nieuwe theorie over den oorsprong der offers", ***De Gids***, 1891.
- Wilken (Georg Alexander), « Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel » ***den Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië***, XXXVI, 1878.
- Wilson (Horace Hayman), ***Sanskrit manuscripts collected by Horace Hayman Wilson (15th-19th century)***, Bodleian Library, University of Oxford, MSS. Wilson 453, f° 137.
- Winternitz (Moriz) (ed.), ***Āpastambīya-Gṛhya-Sūtra***, Vienna, 1887.
- Winternitz (Moriz), « Das altindische hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-grihyasūtra und einigen anderen verwandten werken: Mit vergleichung der hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen völkern », Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, XL, Wien, 1892.
- Winternitz (Moriz), « Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern », ***Mittheilungen der Antropologischer Gesellschaft in Wien***, 1888.
- Xenophon, ***L'Anabase***, Paris : Hachette, 1865.
- Zimmer (Heinrich), ***Altindisches Leben. Die cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestelit***, Berlin: Weidmann, 1879.

ملحق (1)*

كان أوّل سؤال توجّب علينا طرحه يتعلّق بالقربان.

وقد سبق تناول مسألة القربان وأصولها بشكل ممتاز في كتاب روبرتسون سميث [ديانة الساميّين][2]. ومن ناحية أخرى، لفت فريزر[3] الانتباه إلى أولئك الأشخاص المثيرين للاهتمام، ممّن كانوا في ذات الوقت ملوكًا وكهنة وآلهة، والذين يُعتبر موتهم أو قتلهم دوريًا في العديد من الأديان بمثابة قربان حقيقي من النوع الذي نسمّيه: التضحية بالإله. فقد أوضح فريزر في كتابه [الغصن الذهبي] طبيعة هذه الشخصيّات ووظيفتها، ووصف منها مجموعة ضخمة. لكن نظريّات هؤلاء المؤلفين أثارت لدينا اعتراضات جدّية، بحيث دفعتنا الأبحاث التي أجريناها بشأن الصلاة والأساطير إلى طرح المسألة على أنفسنا بشكل مباشر.

وتتشكّل أهمّ كتب الصلاة المتوفّرة لدينا، وخاصّة المزامير[4] والفيدا[5]، من صلوات مرتبطة في العادة بقرابين. والمهمّ هنا هو أنّ مبدأ كلّ صلاة هو الفعاليّة المعترف بها للتلفّظ بالكلمة. وقد بدا لنا أنّ فعاليّة الكلمة تعتمد

---

(1) * - تنويه من المترجم:
هذا النصّ جزء من مقال:
موس (مارسل) وهوبير (هنري)، [**مدخل لتحليل بعض الظواهر الدينيّة**]، **مجلّة تاريخ الأديان**، العدد 58، باريس، 1906، ص 163-203.
وقد ارتأينا إيراده في نهاية هذا الكتاب باعتباره تعليقًا للمؤلّفين حول عملها المشترك الخاص بالقربان، وسيلحظ القارئ الكريم إيراد المؤلّفين كما يقولان: «**التصحيحات التي يتعيّن علينا القيام بها اليوم لنظريّتنا حول علاقة القربان بالطوطميّة**».
Mauss (Marcel) & Hubert (Henri), « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux », ***Revue d'histoire des religions***, n° 58, Paris, 1906, p. 163 -203.

(2) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س.

(3) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س.

(4) - أوردنا في دراستنا حول القربان عناوين بعض المراجع التي توفّر معلومات حول ارتباط المزامير الطقوسيّة بشعائر المعبد.

(5) - حول الفيدا بوصفها جوامع تراتيل وصيغ قربانيّة، راجع ما قلناه بشأنها في دراستنا حول القربان، وانظر:
فيبر (ألبرشت)، **محاضرات أكاديميّة في تاريخ الأدب الهندي**، برلين، 1876، ص 9.
Weber (Albrecht), ***Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte***, Berlin: F. Dümmler, 1876, p. 9.
وإثر هذا الباحث، اعتُبِرَت الفيدا تدريجيًا (وخاصّة الريغ فيدا) مجاميع أساطير موضوعة في قالب شعري.

اعتماذا كبيرًا على فعاليّة الطقوس العمليّة، إلى حدّ أنّنا واجهنا -عن خطأ بالتأكيد- صعوبة تصوّرٍ وجودِ صلواتٍ غير قربانيّة البتّة. وفي أي حال، فقد كان علينا -من أجل تحديد مقدار الفعاليّة العائد للطقس الشفوي ضمن طقس معقّد- أن نُحلّل فعاليّة الطقس العملي نفسه. وفي هذا الإطار، فإنّ القرابين الهندوسيّة واليهوديّة (التي وصفها وعلق عليها ممارسوها مطوّلا) تُمثّل بشكل خاصّ مجالاً للبحث عن آليّة الطقس وفعاليّته.

وقد قادتنا دراسة الأساطير كذلك إلى دراسة القرابين. وكنّا رافضين أن نعتبر الأساطير أمراض لغةٍ أو تهويمات خيالٍ فردي. كما كنّا أيضًا حذرين من الطروحات الطبيعانيّة (naturistes) التي ترى في كلّ شيء رموزًا، ومن الطروحات الإحيائيّة التي ترى الأحلام في كلّ مكان. فقد بدت لنا الأساطير ذات قيمة عمليّة؛ وتتّسم بالصدق واليقين والثبات، واستشعرنا منطق انتظامها وضرورة مواضيعها. غير أنّ الأساطير -كقاعدة عامّة- يتمّ إحياؤها بشكل مأساوي خلال إقامة الأعياد حيث يكون حضور الفاعلين الإلهيّين حضورًا حقيقيًّا؛ ففي العديد من الأساطير التي تموت فيها الآلهة لتولد من جديد، أو تنتحر، أو تتقاتل في ما بينها، أو تُقتل على أيدي أقربائها المقرّبين الذين لا يكادون يتميّزون عنها ويكونون مرّة ضحايا وأخرى كهنة، نجد القصة الإلهيّة تتوافق أحيانًا بشكل صريح مع قرابين طقسيّة تُبرّر القصّةُ لاهوتيًا إقامتَها. ومن هنا، كان من الضروري دراسة القربان للتعرّف إلى الأسباب التي فرضت هذه الموضوعات القربانيّة على الخيال الديني، وأن نأخذ بعين الاعتبار تشكُّل موضوعة أسطوريّة، يعني أنّنا نتقدّم خطوةً نحو التفسير العامّ للأساطير.

وأخيرًا، فقد كان من شأن دراسة متزامنة للموضوعات الأسطوريّة والموضوعات الطقسية للقربان (التي تكشف لنا عن الحركة المتوازية بين الأساطير والطقوس) أن توضّح لنا -في الوقت نفسه- الاعتقاد الذي يرتبط بالأسطورة والفعاليّة المنتظرة من الطقس؛ ذلك أنّ الأسطورة في الواقع لا تتشكّل من صور وأفكار، بينما يتشكّل الطقس من حركات طوعيّة ترتبط بأفكار، إذ نجد في كليهما عناصر متماثلة، وهي المشاعر القويّة والمتعدّدة التي يُعبّر عنها خلال القرابين. ولذلك كنّا نأمل في أن يُمكّن تحليل بعض الأمثلة المنتقاة من إظهار بواعث هذه المشاعر وتطوّرها وتأثيراتها.

وقد أوضحنا في مقدمة مقالنا [مقالة في القربان]: كيف ترتبط نظريّتنا

بنظريّة روبرتسون سميث. فقد استفدنا بشكل جيّد من جميع ما قاله بشأن المقدّس والمحرّمات والطاهر والنّجس، لكنّنا رفضنا شرحه النسابي للقرابين. فهو يرى -كما نعلم- أنّها متولّدة جميعها من الإيلاف الطوطمي، أي من نوع من التكريس يتآلف فيه أفراد عشيرة طوطميّة مع بعضهم بعضًا ومع الطوطم من خلال أكله: وهذا مثل ما كان يفعل العرب كما يُشير القدّيس نيلوس (Saint Nil) في تقطيعهم الجمل والتهامه[1]. فقد لاحظنا للوهلة الأولى أنّ القربان لم يكن يُمارس إلاّ في حالة غياب الطوطميّة أو اندثارها. ولذلك حاذرنا من المغامرة بإقامة صلة سببيّة بين ظواهر لم نجد بينها مطلقًا أيّ ارتباط.

وقد رأينا أنّه يجب علينا اليوم إدخال بعض التصحيحات على ما سبق أن كتبناه آنذاك حول الطوطميّة والتكريس الطوطمي. ولا علاقة مطلقًا للتحفّظات التي عبّرنا عنها في هذا الخصوص بالرعب الذي أثارته هذه الكلمة في أذهان بعضهم[2]. ذلك أنّنا لم نكن نعرف في عام 1898 بوجود طوطميّة حقيقيّة إلاّ في أستراليا وأمريكا الشماليّة، قبل أن يُضاعف علماء النياسة الوصفيّة (الإثنوغرافيّون) الأدلّة على وجودها وعلى أسباب اعتقادهم في عموميّتها.

وعلاوة على ذلك، فقد أُشير منذ عام 1898 إلى وجود أمثلة لهذه التكريسات الطوطميّة التي أعاد روبرتسون سميث بناءها، مفترضًا أنّها كانت تُمارس بشكل منتظم، وهي فرضيّة رائعة بقدر ما هي قائمة على أساس ضعيف. ذلك أنّنا لا نجدها بحقٍّ إلاّ في الاحتفالات الطوطميّة المعروفة باسم الإنتيشيوما (intichiuma)[3] عند بعض قبائل وسط أستراليا عند

---

(1) - روبرتسون سميث، **ديانة الساميّين**، م.م.س، ص 281، ص 338 وما بعدها.

(2) - توتان (جول)، "**تاريخ الأديان والطوطميّة. حول كتاب حديث**"، مجلّة تاريخ الأديان، 1908، المجلّد LVII، ص 331.

والكتاب الحديث هو كتاب السيّد شارل رينال: "**الشعائر العسكريّة في روما: العلامات**"، 1903. وقد جدّد السيّد توتان هذا الكتاب بإعادة نشره بإشراف السيّد ريناخ في عام 1905 تحت عنوان: "**شعائر وأساطير وأديان**".

Toutain (Jules), « L'Histoire des religions et le totémisme. A propos d'un livre récent », ***Revue de l'histoire des religions,*** 1908, t. LVII, p. 331.

(3) - نحتفظ بهذا اللفظ، رغم أنّ معناه ما يزال غير مؤكّد.

انظر: ستيرهلو (كارل)، "**سلالات الأرانْدا واللّوريتْجا في وسط أستراليا**"، فرانكفورت، 1907-1920، ج 2، ص 4، رقم 5.

Strehlow (Carl), ***Die Aranda - und Loritja - Stämme in Zentral-Australien,*** Ed. Städtisches Völkerkunde-Museum Frankfurt am Main and Moritz Freiherr

قبائل الأروتنا (Arunta)[1]، ولا وجود لها بالفعل عند معظم جيرانها، وبذلك نكون بعيدين عن إثبات كونيّة هذه الطقوس في الطوطميّة. إنّنا غير متأكّدين من أنّها أساسيّة للطوطميّة ذاتها وأنّها ليست مجرّد منتجات محليّة لتطوّرها. ولنلاحظ أيضًا أنّ التكريس الطوطمي لا يعني تقديم قربان. ولئن كان الإيلاف الطوطمي يتضمّن بلا شكّ أكل طعام مقدّس، إلاّ أنّه يفتقد الخصائص الأساسية للقربان: التقدمة والهدي[2] إلى كائنات مقدّسة. ونحن لا نرى حقّ في أكمل تكريس طوطمي عند قبائل الأرونتا وجود قربان مكتمل.

صحيح أنّه يُتحدَّثُ بالفعل عن قرابين طوطميّة، ولكن دون ذكر أمثلة محدّدة عن ذلك. فالسيّد فريزر لا يقدّم لنا مثلاً سوى حالة واحدة فحسب[3]، وهي التضحية بالسلاحف في بويبلو (قرية) قبيلة الزُوني (pueblo Zuñi)[4].

1920,-v. Leonhardi, Frankfurt 1907

توضيح من المترجم:

تناول موس في أطروحته غير المكتملة حول الصلاة هذه المسألة بإسهاب ولخّص رأيه بقوله: «**إنّنا نعتبر إنتيشيُومَا تلك الشعائر الخاصّة باحتفالات العشائر الطوطميّة والتي تهدف إلى التأثير المباشر، وإلى حدّ ما حصرياً، على النوع أو الشيء الطوطمي**». ولمزيد التفصيل، انظر:

موس (مارسيل)، "**الصلاة: بحث في سوسيولوجيا الصلاة**"، ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2017، ص 153 وما بعدها.

(1) - سبنسر (بالدوين) وغيلّن (فرنسيس جيمس)، "**القبائل الأصليّة لوسط أستراليا**"، لندن، 1899؛ سبنسر (بالدوين)، "**قبائل السكان الأصليّين للإقليم الشمالي من أستراليا**"، لندن، 1904.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), ***The Native Tribes of Central Australia,*** London: Macmillan & Co, 1899.

Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James), ***Northern Tribes of Central Australia,*** London: Macmillan & Co, 1904.

(2) - ما لم يتمّ اعتبار تقديم بعضٍ من الحيوان المقتول والبذور المكسرّة وما إلى ذلك ممّا تُقدّمه العشائر الأخرى للعشيرة التي يُمثّل الحيوان أو البذور طوطمها من أجل الحصول على إذن صريح باستهلاكها. فالعشائر المقدّمة تلعب هنا دور المضحّي، والعشيرة المُهدى إليها دور الآلهة. غير أنّنا سنكون في هذا النوع من العبادة الذي يُقدّمه الإنسان للإنسان أبعد ما يكون عن القربان!

(3) - فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج 2، ص 374. هذا في الطبعة الثانية من الكتاب، أمّا في الطبعة الأولى، فقد عرض أربع حالات.

(4) - الهنود البُويبلُو (Pueblos) من اللفظ بويبلو الإسباني بمعنى (القرية): هم من الأمريكيّين الأصليّين الذين يعيشون في القرى المكوّنة من بيوت ذات طوابق مبنيّة من الطوب في مناطق جنوب غرب الولايات المتّحدة الأمريكيّة (ولاية نيو مكسيكو الحاليّة) وخاصّة في مقاطعة سِيبُولا (Cibola). واستطرادًا، يُستخدم هذا المُصطلح لوصف سكّان تلك القرى رغم انتمائهم إلى قبائل مُختلفة لكلّ منها لُغتها وخُصوصيّاتها الثقافيّة. إلاّ أنّ ذلك لم يمنع تجميعهم تحت مُسمّى واحد بسبب شكل العمارة المشتركة. علمًا أنّ لكلّ بُويبلُو حكومته الخاصّة ومركزه الديني الخاصّ. وأهمّ قبيلتين في البُويبلُو هُما قبيلة الهُوبي (Hopi) وقبيلة الزُوني (Zuñi) [المترجم].

ويمكننا أن نقدّم وصفًا أكثر دقّة من الوصف الذي نقله إلينا[1]. فهذا القربان هو واحدة من حلقات عيد أخويّة الكوركوكشي (korkokshi)، وهي إحدى أخويّات الأقنعة التي تُجسّد الآلهة خلال الاحتفالات العامّة الكبرى بالانقلاب الصيفي[2]. وفي هذا العيد، يزور أعضاء أخويّة الكوركوكشي «بحيرة الآلهة»، وهي البحيرة التي يعيش في قاعها السلاحف مع الآلهة. وما تلك السلاحف سوى «نحن الكوركوكشي الآخرون» كما يُعلن زعيم الأخويّة عند افتتاح صيد السلاحف[3]. وإذ يُقبَض على السلاحف، فإنها تُضرَبُ بلطف حتى تُخرج رؤوسها، ومن ثمّ تُمسكُ من الرقبة وتُعلّق منها طوال بضعة أيّام. وفي الأيّام التالية، يستمرّ الاحتفال داخل أحد المعابد الموجودة تحت الأرض في القرية[4]، حيث يجب على كلّ كوركوكشي أن يرقص في حضرة السلاحف. ولذلك تُجَهَّز أوانٍ على عدد الكهنة، تُوضع في كلّ منها سلحفاة، بحيث يكون لكلّ كاهن آنيته وسلحفاته، وتُرتَّبُ الأواني في الأماكن التي يجب أن يجلس فيها الكهنة بعد رقصهم. ومتى لم يصل الكاهن، تكن جميع السلاحف خارج الأواني، وكلّما بادر كاهن إلى الرقص توضع سلحفاته داخل الآنية المخصّصة له. ويدلّ هذا الطقس على أنّ الحيوان هو بديل البشر. وعند انتهاء الحفل، يأخذ كلّ كوركوكشي سلحفاته إلى منزله ويعلّقها لليلة واحدة على عوارض السقف[5]، قبل أن يطهوها في اليوم التالي، إذ يُعتقد أنّ للحمها خصائص شفائيّة، ويُقَدَّم بعضه إلى «مجلس الآلهة» بإلقائه في النهر[6]، ومن هنا، فهو بالفعل قربان.

---

(1) - نقل فريزر رواية لكوشينغ أوردها في إحدى مقالاته، انظر:
كوشينغ، **[مغامراتي عند الزوني]، مجلّة القرن المصوّر**، 1883، ص 45 وما بعدها. لكن كوشينغ لم يحضر سوى الاحتفال بالسلحفاة حين نقلها إلى المنزل في نهاية العيد.
Cushing (Frank Hamilton), “My Adventures in Zuñi”, ***The Century Illustrated Magazine,*** 1883, p. 45 sq.

(2) - الوصف الموالي مقتبس باقتضاب من:
ستيفنسن (ماتيلدا كوكس)، **[الهنود الزوني]، التقرير الثالث والعشرين لمكتب النياسة الأمريكي لسنة 1901-1902**، واشنطن، 1904، ص 156 وما بعدها.
Stevenson (Matilda Coxe), “The Zuñi Indians”, 23 rd ***Annual Report of the Bureau of American Ethnology,*** Government Printing Office, Washington, 1904, p. 156 sq.

(3) - ستيفنسن، **[الهنود الزوني]**، م.م.س، ص 157.

(4) - المصدر السابق نفسه، ص 159.

(5) - في هذه اللحظة تبدأ شهادة السيّد كوشينغ الحيّة. أوردها: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ص 150.

(6) - ستيفنسن، **[الهنود الزوني]**، م.م.س، ص 160-161.



صورة لإحدى قُرى الزوني (عام 1879).

غير أنّه ليس قربانًا طوطميًّا. فنحن نعلم أن الكوركوكشي هم الآلهة الذين يمثلّون أسلاف جميع شعب الزوني، وأنّهم في الوقت نفسه قُرناء جميع أفراد الزوني الأحياء. وبما أنّ الأسلاف الذين يسكنون المياه الجوفية هم أيضًا آلهة المطر؛ فإنّ السلاحف التي تجسدّهم هي حيوانات المطر، ولذلك فهي ليست طواطم[1]. فالسلاحف ليست طوطم أخويّة الكوركوكشي التي لا طوطم لها؛ إذ إنّه يُمكن -لأيّ شخص من أيّ عشيرة- الانتماء إلى هذه الأخويّة بلا تمييز بين العشائر، وهذا على عكس الأخويّات الطوطميّة المخصوصة بعشائر محدّدة. أضف إلى ذلك أنّ السلاحف لا تنتمي إلى الطواطم التسعة عشر عند الزوني. بل إنّ تاريخ الطواطم عند الزوني -وهو معروف لدينا بشكل واسع بجميع تفرّعاته[2]- لا يسمح لنا بافتراض أن

(1) - كما كتب بورك إلى السيّد فريزر. انظر: فريزر، **الغصن الذهبي**، م.م.س، ج 2، ص 375، رقم 2.

(2) - حول تاريخ عشائر الزوني، توجد عشيرتان أساسيّتان صارتا بطنين، ثمّ أربع عشائر، ثمّ ستّ، ثمّ ثماني عشرة (تسعة عشرة مع عشيرة الوسط) ، انظر: موس (مارسيل) ودوركهايم (إيميل)، «مقالة في بعض أشكال التصنيف البدائيّة: مساهمة في دراسة التمثّلات الجماعيّة»، **الحوليّات الاجتماعيّة**، VI، 1901-1902، ص 40 وما بعدها.

وقد أكّدت الوثائق الأخيرة التي نشرتها السيّدة ستيفنسون فرضيّاتنا بما يفوق التوقّع.

Mauss (Marcel) & Durkheim (Émile), « Essai sur quelques formes primitives

تكون السلحفاة طوطمًا ما قبل تاريخي أو طوطمًا أجنبيًا. أمّا إذا ضربنا صفحًا عن اعتبار السلحفاة طوطمًا قَبَليًا وجنائزيًا حصرًا، وهو ما سيكون في هذه الحالة بلا أيّ معنى أو تعليل، فإنّ قُربان السلحفاة ليس سوى قُربان من قرابين عبادة الأسلاف، وقرابين عبادة المطر.

إنّ هذا المثال المأخوذ من شعب تطوّرت فيه الطوطميّة إلى أرقى أشكالها مثاليّة، يؤكّد أنّه لا يجب علينا الحديث عن الطوطميّة بخفّة، وأنّ الطوطميّة ليست كلّ ما بدا في الظاهر أنّه كذلك. فالسلاحف التي يتجسّد فيها الأسلاف والقُرناء تُشبه بلا شكّ الحيوانات الطوطميّة؛ واستهلاك لحم السلحفاة يُشبه إلى حدّ بعيد الإيلاف الطوطمي، وأشكال الطقوس وأساس الأفكار هي نفسها ما نجده في الطوطميّة. ومع ذلك، فإنّ هذه العبادة تنتمي إلى صنفين آخرين من الدين، وبشكل خاصّ إلى دين عبادة آلهة الطبيعة التي اعتاد فيها البشر تقديم قرابين إليها.

غير أنّنا نجد عند هنود الزوني أنفسهم، قربانًا يمكن أن يقال إنّه طوطمي؛ إنّه قربان الغزلان[1] الذي تُمارسه أخويّة الصيّادين وتُخصّص له عشيرة الغزلان عددًا من كهنتها[2]. وأخويّة الصيّادين هي إحدى الأخويّات الأربع الأساسيّة التي تُمثّل العشائر الأربع في التقسيم الثاني لقرية الزوني[3]، وهي تتوافق مع عشيرة محدّدة، وشعيرتها خاصّة بتلك العشيرة. كما أنّ الكهنة المنتمين إليها هم الأوصياء على «نُظف الطرائد»، على غرار ما نجده عند كهنة الشعائر الزراعيّة بوصفهم «حماة بذور الذرة»[4]. ومن هنا، فإنّ

---

de classification- Contribution à l'étude des représentations collectives », 1902, p. 40.-*Année sociologique*, VI, 1901

(1) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 439 وما يليها.

(2) - كوشينغ (فرانك هاميلتون)، «ملامح من أساطير الخلق عند الزوني»، **التقرير الثالث عشر لمكتب النياسة الأمريكي لسنة** 1891-1892، واشنطن، 1896، ص 387- 388، ص 370؛ ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 408-409.

Cushing (Frank Hamilton), « Outlines of Zuñi Creation Myths », ***13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology***, 18912-, Washington: Government Printing Office, 1896, pp. 387- 388, p. 370.

(3) - كوشينغ، «ملامح من أساطير الخلق عند الزوني»، م.م.س، ص 371.
الدور الذي تلعبه عشيرة القيّوط (ذئب البراري) والذي يبدو أنّه يجعل منها جماعة متمايزة (ستيفنسن، "الهنود الزوني"، م.م.س، ص 440، ص 409) ليس مفاجئًا، لأنّ هذه العشيرة التي لم تغد جزءًا من مجموعة الغرب، غيّرت مكان إقامتها. انظر: موس ودوركهايم، "مقالة في بعض أشكال التصنيف البدائيّة"، م.م.س، ص 38.

(4) - كوشينغ، «ملامح من أساطير الخلق غند الزوني»، م.م.س، ص 387.

لعشائر قبيلة الزوني -على الأقل- من خلال الأخويّات التي تُسهم فيها، سلطات مماثلة لتلك الموجودة عند العشائر الأستراليّة التي تُعتبر سيّدة الأصناف المأكولة والمسؤولة عنها تجاه القبيلة[1]. ومن ناحية أخرى، يُعامل الغزال عمومًا كطوطم؛ ذلك أنّه لا يُمكن أكل أيّ غزال داخل القبيلة ما لم تُبارك أخويّة الغزلان ذلك عبر القيام بما يستحقّه الغزال من شعيرة. وبصرف النظر عن هذه الشعيرة العاديّة[2]، فمن الضروري -عند صناعة «أقنعة وأصنام» من جلد الغزال- أن يكون هناك صيد، وهو ما ينتهي بتقديم قرابين[3].

وهذه هي الطريقة التي يتمّ بها ذلك. يُقام حاجز وتُحفر على طرفيه فخاخ، ويقوم صيّادان متنكّران في هيئة غزال ويحملان رأسي غزال بتقليد مشية الحيوان، وتبدأ المطاردة، وحين يفزعُ غزالٌ من مكمنه، ينضمّ هذان الممثّلان إلى جوقة المطاردين، فإذا لم يُقتل الحيوان عند وقوعه في حفرة الفخّ، يُجهز عليه خنقًا ويتوجّه الجميع حينها بهذا الدعاء إلى «آوُوناويلُونا Awonawilona»[4]، وهو إله خُنثى يمثّل روح العالم: «في هذا اليوم، أمطارك وبذورك وبلسمك السرّي، أستنشقُ أنفاس الحياة المقدّسة». ثمّ تُحمل الحيوانات وتُوزّع على منازل الصيّادين لتتلقّى العبادة العاديّة[5]، مع بعض التعديلات. وتتمثّل الشعيرة في تقديم قرابين من الدقيق، وأدعية يرفعها أهل البيت، وصلاة تُقيمها الأخويّة، ثمّ يتمّ سلخ الغزلان وسط جوّ من رفع الأدعية والتقدمات قبل غمس أصنام الحيوانات في دماء الضحيّة «إذا لم يكن دمها قد سال بعدُ». ثمّ يُحضّر جلد الرأس بعناية من أجل صنع الأقنعة. أمّا بالنسبة للّحم، فيحقّ للصيّاد أكله ما لم يتمّ إهداؤه إلى كبار كهنة المطر، الأشيواني (ashiwanni)[6]، مع تقديم بعض

(1) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 440-441.

(2) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

ولا ندري ما إذا كان محرّمًا على أعضاء العشيرة الأكل من طوطمهم في الأوقات العاديّة.

(3) - تقوم الأخويّة بصيد قرباني آخر، وهو صيد الأرانب؛ ولكن لا علاقة لهذا بالشعائر الطوطميّة. انظر: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 92، ص 442.

(4) - آوُوناوِيلُونا (Awonawilona) هي بمثابة روح الكون، وتتطابق مع الفضاء والريح. انظر: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 22.

(5) - نقول عبادة عاديّة، لأنّ تعبيرات السيّدة ستيفنسون في هذا الجزء ربّما تعني الصيد اليومي (صيّاد الحظّ fortunate huntsman، ص 440) بقدر ما تعني هذا الصيد القرباني.

(6) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

والطقس المشار إليه هو على الأرجح رقصة كياناكوي (Kianakwe) عند الانقلاب الشتوي، وهو يتضمّن بالفعل تقدمة غزلان للأشيواني ممثّلي آلهة المطر. انظر: المرجع نفسه، ص 224.

منه للآلهة الحيوانيّة حارسة مناطق الفضاء الستّ[1]. وعند انتهاء الحفل، تعود روح الغزال نحو مستقرّ الأرواح الذي قدمت منه، ويُنسب إليها أنّها تقول حينها: «لقد كنتُ عند أهلي، وقد أعطيتهم لحمي ليأكلوه، وكانوا سعداء وقلوبهم طيّبة[2]؛ وقد أنشدوا الأغنية، أنشدوا أغنيتي لأجلي. سأعود إليهم»[3]. فإذا أضفنا إلى هذه العبارات الأسطوريّة تنكّر الصيادين المذكورين أعلاه في هيئة غزالين[4]، وحضور أهل الطوطم، فإنّنا سنكون بشكل واضح إزاء طوطميّة كاملة. إنّنا إزاء تكريس وربّما وليمة إيلافيّة[5]، لكنّنا أيضًا أمام قربان: ذلك أنّ الغزال يلعب هنا دور الضحيّة، وهو يعود إلى روح الغزلان وتُخصّص بعض أجزائه للآلهة، وهي وإن كانت حيوانات طوطميّة، وهذا صحيح، فهي تلعب هنا دور الوسيط بين البشر والشمس و«مجلس الآلهة»؛ ثمّ لأنّه يتمّ استحضار إله كبير في جميع ذلك. ومن هذه الزاوية، ألا نكون بالفعل قد تجاوزنا الطوطميّة؟

(1) - كوشينغ (فرانك هاميلتون)، «أوثان الزوني»، **التقرير الثاني لمكتب النياسة الأمريكي لسنة 1800-1881**، واشنطن، 1883.

وانظر: موس ودوركهايم، «مقالة في بعض أشكال التصنيف البدائيّة»، م.م.س، ص 41 وما بعدها.

Cushing (Frank Hamilton), « Zuñi Fetishes », ***Second Annual Report of the Bureau of Ethnology***, 18801881-, Washington: Government Printing Office, 1883, p. 345-.

(2) - صلاح القلب والطهارة الدينيّة ونزاهة النوايا، هي سمة مهمّة في طقوس الزوني، راجع في ما يتعلّق بنفس الأخويّة: ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 439، وفي العموم ص 15.

(3) - ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 441.

(4) - لم تتمّ الإشارة ما إذا كان هذان الصيادان المتنكّران ينتميان إلى عشيرة الغزلان.

(5) - لا يملك أعضاء هذه الجماعة «هيئة تطبيب»، أي أنهم لا يشكّلون على غرار معظم الأخويّات الأخرى، جماعة شامانيّة (ستيفنسن، «الهنود الزوني»، م.م.س، ص 417). لكن من الممكن أن يكون هذا الإيلاف مع الغزلان كافيًا لإكساب المتطببين والأشياء السحريّة وأعضاء العشيرة على البركة، أو على «الأوناياناكيا» (onayanakia) كما تقول الصلاة.



صورة تُمثّل الإله آؤوتاويلُوتا عند قبائل الزوني

فإذا عرفنا مدى تطابق الطوطميّة المتطوّرة مع الحالة الحضاريّة العالية التي حقّقها شعب الزوني؛ فإنّه يحقّ لنا أن نعتقد أن مثل هذا القربان الفريد من نوعه، هو ثمرة حديثة لتاريخهم الديني. فالحقيقة المزعومة تُثبت فحسب أنّ الطوطميّة لا تتعارض مطلقًا مع القربان، ولا تُثبت أنّ القربان هو إحدى مؤسساتها الطبيعيّة والبدائيّة. فببقائها إلى جانب دينٍ جديد، تمكّنت الطوطميّة من خلال التوحّد به، من توفير أضحيات قرابين لا تنتمي إليه بالفعل. وباختصار، فإنّه تُوجد احتمالات بأن يكون القربان أسبق في الوجود من القربان الطوطمي.

وبالتالي، إذا اكتُشفت حالات جديدة من القرابين الطوطميّة، فسيكون من الضروري دائمًا إثبات أنّها قديمة، وأنّها ضروريّة للطوطميّة الملاحظة، وأنها ليست، في هذه الطوطميّة، انعكاسًا لنظام قرباني مستقلّ. ولسوف ننتظر إلى حين تقديم دليل من هذا القبيل للاعتقاد بأنّنا مضطرّون لإرجاع أصل القربان إلى الطوطميّة. لذا، فلا حاجة لنا في تعديل نظريّتنا حول القربان في العموم، ناهيك عن نظريّتنا في التضحية بالإله.

لقد كان روبرتسون سميث يفكر في التضحية بالإله حين بحث عن القربان في الطوطميّة؛ فقد كان يُفكّر في المقام الأوّل في القربان المقدّس

المسيحي. ولذلك رأى في الطوطم المضحّى به، ومنذ البداية، الإله المُضحّى به، لأنّ الطوطم كان في اعتبار رجال العشيرة بمثابة إله. لكنّنا قُلنا -على العكس من ذلك- إنّ التضحية بالإله لم تكن في بداية الأديان ولا في بداية القربان، بل تطوّرت بعد القربان الموجّه إلى الإله، وانطلاقًا من لحظة معيّنة، بالتوازي معه. وما زلنا نعتقد ذلك.

وبحثًا عن آثار الطوطميّة في العصر اليوناني الروماني، ركّز الأب ريناخ[1] اهتمامه على التضحية بالإله. وقد أضاف عدّة أمثلة جيّدة عن الأساطير القربانيّة إلى القائمة غير المكتملة التي أعددناها. غير أنّه يختلف عنّا في اعتباره جميع الآلهة المُضحّى بها في العالم اليوناني الروماني طواطم: أورفيوس، هيبوليتوس، أكتايون، فايثون[2]... إلخ. لكن ما كلّ حيوان مُضحّى به طوطم. فلكي يُوجد طوطم يجب أن تُوجد عشيرة، والسيّد ريناخ يعرف هذا جيّدًا. ومع ذلك، ما نزال ننتظر منه أن يُثبت لنا وجود العشائر التي تنتمي إليها هذه الطواطم المزعومة[3]. ولكن حتى لو أثبت لنا ذلك من خلال بعض المترسّبات الموروثة على أرض اليونان واللاتين من أسلافنا المنسيّين منذ عهد طويل، فإنّ ذلك لن يُرضينا قطعًا بسبب ما قلناه أعلاه. ذلك أنّه يجب أيضًا أن يكون التقليد القرباني في الطقوس المذكورة عائدًا إلى أصول طوطميّة، وبعبارة أخرى أنّ «الحصان – هيبوليتوس» و«الظبي – بانثيوس» و«التّيس أو الثور- ديونيسوس» كان يتمّ على مرّ الأزمان تقطيعها (sparagmos) وأكل لحومها نيئة (omophagia) في احتفالات عربدة، وأنّ ذلك كان يتمّ بوصفها طواطم. هذا هو الشرط الوحيد اللازم لكي تكون الوقائع التي يُوردها السيّد ريناخ دليلاً على أنّ التضحية بالإله هي قربان طوطمي أو وليدة

---

(1) - يروق للسيّد توتان، في المقالة المذكورة أعلاه، إضافة اسم السيّد دوركهايم إلى السيّد ريناخ، وتوجيه نفس الاستهجان إليهما. لكن هذين العالمَين اللذين نعرف تفكيرهما جيّدًا، لا جامع بينهما. وفي ما يتعلّق بالطوطميّة، فإنّ السيّد دوركهايم مثلنا، في خلاف كامل مع السيّد ريناخ. أضف إلى ذلك أنّنا لم ننتظر حتّى نعارض، وبشكل ودود للغاية حقًّا، تفسيراته الطوطميّة للأساطير اليونانيّة التي يمتلك السيّد ريناخ أسرارها وحده.

(2) - ريناخ (سليمان)، **عبادات وأساطير وأديان**، 3 أجزاء، باريس، 1905، ج 1، ص 30. بقايا الطوطميّة عند قدامى السلتيين؛ ج 2، ص 58: زاغريوس؛ ص 85: موت أورفيوس؛ ج 3، ص 24: أكتايون: ص 54: هيبوليتوس.

Reinach (Salomon), ***Cultes, mythes et religions,*** 3 vol., Paris : Leroux, Paris, 19051908- ; t. I, p. 30.

(3) - يُشير السيّد ريناخ نفسه إلى وجود عشيرة حقيقيّة في روما تُسمّى عشيرة الفاصوليا (***gens Fabia***) (ريناخ، **عبادات وأساطير وأديان**، م.م.س، ج 1، ص 47). لكن حقيقة أنه أمكن للعشيرة الطوطميّة في هذه الحالة أن تعيش حتّى العصور التاريخيّة يُعطينا الحقّ في التشدّد في ما يتعلّق بالأمثلة الأخرى المزعومة. والحقّ أنّ عشيرة الفاصوليا تُمارس عبادة الفاصوليا.

مثل هذا القربان. وفي رأينا، فإنّ الطقوس التي يتناولها السيّد ريناخ إن كانت تتضمّن طواطم قديمة، فهي لم تُستخدم إلاّ لإكساء الآلهة وتعميد كهنتها وتوفير أضاحٍ كاملة القداسة؛ إنها مجرّد أدوات طوطميّة لأديان غير طوطميّة. ففي عبادة الكروم، على سبيل المثال، فإنّ ما هو بدائي ليس، كما يزعم السيّد ريناخ، التضحية بإله حيوان، بل تكريس أوّل ثمار القِطاف؛ ثمّ جاءت التضحية بحيوان، قد يكون طوطمًا وقد لا يكون، يُهدى لإله الكروم حماية للكروم؛ ولم يحلّ الإله في الضحيّة إلاّ في مرحلة لاحقة. إنّنا لا نجد في جميع الحواشي المزعومة لهذه الطوطميّة سوى مزيج من الخلط والتلفيق.

حتى في مصر[1] التي تُغري قرابينها بالبحث عن بقايا الطوطميّة فيها، لم تظهر الأعمال الحديثة وجود أيّ أثر لذلك فيها. فالقرابين المصريّة تبدو بشكل موحّد تقريبًا تكرارًا لقصّة تقطيع أوزوريس وقيامته. وكانت الأضحيات من الثيران والخنازير والغزلان، الخ، تُقدّم بوصفها حيوانات شرّيرة عدوّة لأوزوريس وممثّلة للإله سيث (Set). ومع ذلك، فهي ليست مطلقًا طواطم، أي أشكالًا أوليّة لهذا الإله؛ ولا هي أيضًا طواطم تُمثّل أوزوريس. يُقال إنّها تُقتل عقابًا لها على أكلها للإله، وأنّ الإله يتحرّر منها بمجرّد التضحية بها، وهو ما يعني أنّ روحها التي تُنسب إلى الإله متطابقة معه؛ ومهما كانت الطريقة التي تُصوّر بها الأساطير ما يحدث بعد ذلك، فإنّ تلك الحيوانات تحمل الإله فيها وهي إلهيّة لأنّ القربان في مصر هو أساسًا تضحية بالإله. غير أنّ هذا القربان يعتمد تضحية بإله لا يملك شيئًا من صفة الطوطميّة، ونعرف حقّ المعرفة أنّ أصله يعود إلى عبادة القمح.

ولإظهار أنّ الخطاطة العامّة للقربان يتضمّن بالقوّة التضحية بالإله، فقد انتقينا أمثلتنا من جنس القرابين الزراعيّة. وقد جهدنا في بيان أنّ القربان الزراعي وحده هو من طبيعة تسمح بولادة التضحية بالإله؛ ومع

(1) - موري (ألكسندر)، «حول القربان في مصر»، **مجلّة تاريخ الأديان**، باريس، 1908، المجلّد LVII، ص 81 وما بعدها.
وانظر أيضًا: موري (ألكسندر)، **طقوس العبادة اليوميّة في مصر، وفقًا لبرديّات برلين ونصوص معبد سيتي الأوّل في أبيدوس**، باريس، 1902.
Moret (Alexandre), « Du sacrifice en Égypte », ***Revue de l'histoire des religions***, Paris, 1908, t. LVII, p. 81 sqq.
Moret (Alexandre), ***Le rituel du culte journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti 1er à Abydos***, Paris : Leroux, 1902.

ذلك، فقد كان من الأفضل أن نُقيم دليلنا على أساس أشمل، وأن لا يبدو وكأنّه قائم حصرًا على وقائع عبادة الحيوانات المدجّنة والنباتات الصالحة للأكل. وقد كان علينا الحديث في نفس الوقت عن الطقوس المتعلّقة بالنباتات بشكل عامّ وعن الطبيعة في مجملها. وبالتالي فإنّ قربان السوما، الذي اعتبرناه قربانًا زراعيًا وتضحيةً تامّةً بالإله، ليس تضحيةً بنباتٍ مزروع، بل تضحيةً بنباتٍ تمّ اختياره من بين بقيّة النباتات، وهو يرمز إليها جميعًا. قد يكون أنّنا أسأنا عرض هذا الأمر بشكل تامّ، لكن الوصول اليوم إلى النصوص الطقسيّة أضحى أكثر يُسرًا، بفضل العمل الجيّد الذي قام به فيكتور هنري (Victor Henry) والسيّد كالاند[1]، ولم يبق سوى تعديل التعليقات اللاهوتيّة التي تُقدّمها البراهمانا في هذا الخصوص. ويصدق ما نقوله عن قربان السوما أيضًا على قربان نبتة الهيكولي (hikuli) أو نبتة البيّوط (peyote)[2] عند شعب الويتشول (Huichol) وشعب التاراهومارا (Tarahumare)**[3] في مرتفعات المكسيك وقدماء شعب الأزتيك[4]. نحن

(1) - كالند (ويلّام) وهنري (فيكتور)، **الأغنيستوما. وصف كامل لشكل قُربان الصُّوما العادي في العبادة الفيديّة**، باريس، 1906.

وهذا الكتاب لا يعرض الطقوس العمليّة والشفويّة.

Caland (Willem) & Henry (Victor), ***L'Agnistoma. Discription complète de la forme normale de sacrifice de Ṣoma dans le culte védique***, Paris: E. Leroux, 1906.

(2) - توضيح من المترجم:

- الهيكولي: نوع من الصبار المكسيكي يُصنع منه شراب مسكر، واسمه العلمي Epithelantha micromeris.

- البيّوط: نوع من الصبار المكسيكي تُستخرج منه مادّة مهلوسة، واسمه العلمي Lophophora williamsii.

(3) ** - توضيح من المترجم:

- الويتشول: قبيلة مكسيكيّة يعني اسمها الأطباء أو المعالجين، وتشتهر بكثرة المتطبّبين (الشامان) فيها.

- تاراهومارا: قبيلة من السكّان الأصليّين في أمريكا الشماليّة، ومن أبرز ميزات أفرادها التدرّب منذ الصغر على الركض بحيث يستطيعون الركض لمسافة تزيد عن 320 كيلومتر في يومين. كما يتميّزون بأسلوب خاصّ في صيد الحيوانات حيث يستمرّون في الركض خلفها حتى تتوقف أو تموت من التعب.

(4) - لومهولتز (كارل)، **المكسيك المجهولة**، نيويورك، 1902، ج 1، ص 209؛ ج 2، ص 126 وما بعدها.

وقد انتشرت عبادة نبتة البيّوط في مناطق شاسعة باتّجاه منطقة البراري حيث يمارسها شعب الشايان (Cheyenne)، وفي اتجاه الجنوب. انظر: بروس (كونراد ثيودور)، «الأغاني الدينيّة والأساطير عند بعض قبائل سييرا مادري المكسيكيّة»، **أرشيف الدراسات الدينيّة**، المجلّد XI، ص 383 وما بعدها.

Lumholtz (Carl), ***Unknown Mexico***, New York: C. Scribner's sons, 1902, t. I, p. 209; t. II, p. 126 sqq.

نعتقد إذن، أنّ التضحية بالإله[1] تعود في تاريخ الحضارة، إلى زمن أقدم من الزمن الذي جرت العادة بتعيينه. لكن من اللافت للنظر تحديدًا أن لا تكون لهذه التضحيات بالآلهة التي ذكرناها للتوّ، وهي همجيّة إلى حدّ ما، أيّ سمة من سمات القربان الطوطمي، لأنّ نبتة البيوط ونبتة السوما ليستا طوطمين. لذا، وإن كان يتوجّب علينا التوسّع في إيراد المعطيات التي بنينا عليها نظريّتنا، إلاّ أنّنا نُحافظ على تفسيرنا لأصل التضحية بالإله. فنقطة الانطلاق تظلّ دومًا في رأينا، تقدمة وتدمير شيء يُمكنه، من بين جميع الضحايا المقدّسة وبسبب ما يُحيط به من تمثّلات، أن يغدو إلهيًا.

وباستثناء ما يتعلّق بالتضحية بالإله، فإنّ ما أردنا القيام به هو دراسة مبسطة وتحليل عامّ للقربان، لا تقديم عرض لبيان أصل أشكاله. ولا مندوحة إذن من استكماله بإنجاز تاريخ للقرابين وأصلها وفصلها.

لكن يمكننا منذ الآن أن نشير إلى إحدى الفوائد التي جنيناها، وهي ظهور مكانة القربان في مجمل الطقوس. فقد تبيّن لنا أنّ آليّته المعقدة ليست آليّة طقس أوّلي، وأنّه لم يكن له أن يظهر إلاّ في وقت متأخّر من التطوّر الديني، في إثر أنظمة أخرى أقدم وبناءً عليها. فمن ناحية أولى، يفترض قيامه في الأديان التي اعتمدته، وجود ممارسة للهديّة الطقوسيّة، كما رأى السيد تايلور بوضوح، وخاصّة وجود نظام كامل لشعائر التكريس والتطهّر والتطهير، الخ. ومن ناحية أخرى، كان يجب فصل الكائنات المقدّسة نهائيًا عن الكائنات الدنيويّة وتمثّلها بالفعل في شكل أرواح إلهيّة، نقيّة تقريبًا، ومشخّصة بدرجة أو أخرى.

ولهذا السبب، لا يبدو لنا القربان الكامل متوافقًا مع جميع درجات الطوطميّة: فنحن نجد عند الشعوب ذات الدين الطوطمي، أنّ ما تعتبره

Preuss (Konrad Theodor), « Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der Mexikanischen Sierra Madre », Archiv für ***Religionswissenschaft, XI,*** 1908, p. 383 sqq.

(1) - تُمثّل عبادة الهاكو (hako)، أعظم أصنام إحدى قبائل شعب الباوني (Pawnee)، مثالاً متميّزًا عن عبادة إله بجعله تكريس، قرباني جزئيًا، يحلّ في شيء. انظر: فليتشر (أليس كوننغهام)، الهاكو، حفل باوني، **التقرير الثاني العشرين لمكتب النياسة الأمريكي**، واشنطن، 1904. ويمكن لآليّة التكريس بالفعل وفي حدّ ذاتها، أن تُجسّد الإله باستمرار.

Fletcher (Alice Cunningham), ***The Hako, a Pawnee Ceremony,*** XXIIe ***Annual Report of the Bureau of American Ethnology,*** Washington DC: Government Printing Office, 1904.

إحدى عشائرها مقدّسًا هو غير مقدس عند الأخرى؛ وأنّ العشيرة لا تحتاج في ما يتعلّق بمقدّسها، إلى الوسيط القرباني الذي هو الضحيّة، من أجل التواصل مع الطوطم المطابق لها؛ وهي تتكرّس مباشرة من خلال سفك الدّم والوليمة الإيلافيّة. وهذه هي -كما أراد روبرتسون سميث- عوامل لا غنى عنها في القربان، ولكنّها ليست أسبابه الضروريّة والكافية.

كما يُوجد استنتاج آخر لأبحاثنا، وهو المتمثّل في أنّ القربان مؤسّسة، وظاهرة اجتماعيّة. فالطقس ليس شكلاً أو رداءً للقرابين الشخصيّة وللزهد الأخلاقي المستقلّ والعفوي.

لا يمكن أن يُوجد قربان دون مجتمع. وفي القرابين التي وصفناها، نجد المجتمع حاضرًا فيها من أوّلها إلى آخرها. ولا يُوجد سوى القليل من الطقوس أكثر علنيّة ومشاركة من القربان. فإذا لم يكن المجتمع هو من يقوم بالتضحية بنفسه ومن أجل نفسه، فإنّه يمثَّل في الصلاة من قبل كهنته، وغالبًا أيضًا من قِبل جمهور كبير، يُشارك بلا شكّ من خلال شهود الطقس. بل إنّ المجتمع يكون حاضرًا دومًا في القربان، ولو ذهنيًّا، حتّى حين تتمّ التضحية من قِبل فرد ومن أجل نفسه، ذلك أنّ الضحيّة إنّما تنفصل عنه لكي تصعد إلى السماء، وهو أيضًا من حدّد الضحيّة، ومن أعطى وسائل تكريسها، ومن سمّى الآلهة واختار من يستدعي منها لشهود القربان. ففي مجال القربان، يحيط المجتمع المؤمنين بمساعدته المعنويّة، فهو الذي يمنحه إيمانه، والثقة التي تحرّكه وتُضفي قيمة على أعماله. فإذا آمنّا بالقربان، وكان فعّالًا، فذلك لأنّه فعل اجتماعي.

وباختصار، فقد كانت آخر خلاصاتنا أنّ كلّ ما يُسهم في القربان يكتسب نفس الخاصيّة، خاصيّة أن يكون مقدّسًا؛ ومن فكرة المقدّس، تنبع بدون استثناء، جميع تمثّلات القربان وجميع ممارسات التضحية، بما في ذلك المشاعر التي يتأسّس عليها. فالقربان هو وسيلة الشخص الدنيوي للتواصل مع المقدّس بواسطة ضحيّة.

فما هو المقدّس إذن؟ لقد تصوّرناه مع روبرتسون سميث في شكل المنفصل، والممنوع. وقد بدا واضحًا أن تحريم شيء عند جماعة بشريّة لا يُمكن أن يكون مجرّد وساوس متراكمة عند أفراد. ولذلك نقول إنّ الأشياء المقدّسة هي أشياء اجتماعيّة، بل إنّنا نذهب الآن إلى أبعد من ذلك، فنقول إنّ المقدّس في رأينا هو كلّ ما يجعل المجتمع في نظر الجماعة وأفرادها،

مجتمعًا. وإذا ما كانت الآلهة بصدد الخروج تباعًا من المعبد لتغدو دنيويّة، فإننا نرى من ناحية أخرى، أشياء بشرية ولكنّها اجتماعيّة، مثل الوطن والملكيّة والعمل والشخص الإنساني، تدخل مجال المقدّس واحدة تلو الأخرى.

لذا، فإنّ الوصف الذي قدّمه روبرتسون سميث للمقدّس وكان كافيًا لنا لتحليل القربان، لم يبدُ لنا في نهاية عملنا، غير دقيق، بل غير كافٍ. فوراء أفكار الانفصال والنقاء والدَّنَس، يوجد احترام وحبّ ونفور وخوف، ومشاعر متنوّعة وقويّة مفعمة بالحيويّة، يُمكن ترجمتها إلى إيماءات وإلى فكر. وقد بدت هذه الفكرة أكثر تعقيدًا وثراءً وعموميّة وعملانيّة، ممّا بدت أوّل مرّة. وهي بلا أدنى شكّ الفكرة المحرّكة التي أمكن أن تنتظم حولها الشعائر والأساطير، ومن هنا بدت لنا بوصفها الظاهرة المركزيّة من بين جميع الظواهر الدينيّة[1]. ولذلك طرحنا على أنفسنا العمل على فهمها والتحقّق ممّا قلناه بشأن هويّة المقدّس والاجتماعي، وجعلنا الهدف النهائي من بحوثنا المشتركة دراسة مفهوم المقدّس، وهذا ما كان أعظم مكسب أكيد من عملنا حول القربان.

(1) - هوبير (هنري)، «مقدّمة للنسخة الفرنسيّة من موجز في تاريخ الأديان»، لبيار دانييل شانتيبي دي لاسوساي، باريس، 1904، ص XLV.

Hubert, « Introduction à la traduction française du Manuel d'histoire des religions », de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, Paris : Armand Colin, 1904, p. XLV.

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس الأديان والعبادات والمعتقدات والطقوس

فهرس المصطلحات المتعلّقة بالقرابين

فهرس الأقوام والشعوب والقبائل

فهرس البلدان والأمكنة

فهرس الحيوان

فهرس النباتات


MANA.NET



لماذا تولّى البشر في كلّ مكان وزمان تقديم قرابين إلى الآلهة؟ هل كان تقرّبًا منها لنيل نِعَمِها، أم لشكر أفضالها دون انتظار أيّ مقابل؟ ما خفايا هذا الطقس وأشكاله ورهاناته؟
يعتقد المؤلفان أنّ القُربان هو أفضل أدوات التواصل بين الإنسان والقوى العليا، وأنّ العملَ على فهمه يعني الإحاطة بجوهر التديّن عند الشعوب الغابرة.
وفي هذه السبيل، يتناول الكتاب مختلف أنواع القرابين التي عرفتها البشريّة، ومن خلال تحليل العناصر التي تتشكّل منها يُبرهن على كونيّة الممارسات القربانيّة، ويُبيّن ارتباطها العميق بفكرة المقدّس التي تنبع منها تمثّلات تلك الطقوس عند جميع المجتمعات بدون استثناء.



الطبعة الأولى: 2021

